

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أصول الفلسفة الإسلامية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور محمد علي أبو تراب

ماجستير في الفلسفة - دبلوم معهد العلوم الاجتماعية
دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع رتبة الصوف المماثلة
مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أصول الفلسفة الاشتراكية

عند شهاب الدين السهروردي

تأليف

الدكتور محمد علي أبو ريان

ماجستير في الفلسفة - دبلوم معهد العلوم الاجتماعية

دكتوراه الدولة في الفلسفة من السربون مع رتبة الصوف الممتازة

مدرس تاريخ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

القاهرة ١٩٥٩

شبكة كتب الشيعة



الناشر
مكتبة الأنجلو المصرية
١٦٥ شارع محمد فريد
القاهرة

shiabooks.net

رابط يدلل < mktba.net

الإهداء

إلى القلب الرحيم الذى ودع هذه الدار وأنا مغترب
إلى طلب العلم

إلى والدتى

هذا هو الكتاب الثانى من المجموعة الإرشاقفة

وقد صدر الكتاب الأول وهو :

« هفاكل النور »

فى طبعة مسقلة عن المكبة التجارية بالقاهرة

مقدمة عامة

اهتم معظم الباحثين في التراث العقلي الإسلامي بدراسة الفرع المشائي للفلسفة الإسلامية ، وقد أخرجت دور النشر كثيراً من الدراسات حول الفارابي وابن سينا وابن رشد ، وبذلك أهمل جانب مشرق عميق الجذور في الفكر الإسلامي ، وهو الفرع الأفلاطوني الذي يمثلُه الفيلسوف الإشرافي شهاب الدين السهروردي المقتول ومدرسته .

ويرجع الفضل في توجيه كاتب هذه السطور إلى هذه الناحية الغنية من الفكر الإسلامي إلى الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفي ، إذ عكفت تحت إشرافه منذ سنة ١٩٤٤ على جمع آثار شيخ الإشراف ، التي كان معظمها لا يزال مخطوطاً في ذلك الوقت . وكان أن اتصلت سنة ١٩٤٥ بالأستاذ لويس ماسينيون المستشرق المعروف فأرشدني إلى نواح جديدة بالبحث ، ويسر لي الاطلاع على بعض المؤلفات النادرة حول الموضوع والموجودة بمكتبة المعهد الفرنسي للآثار بالقاهرة . ولا يسعني في هذه المقدمة إلا أن أتوجه بالشكر وعرفان الجليل إلى هذين العالمين الجليلين .

وليس من شك في أن جدة الموضوع وطرافته ستثيران اهتمام كثير من الباحثين . وثمة أمر آخر وهو أن ظهور مذهب الإشراف قد دحض الادعاء الذي ظل مؤرخو الفلسفة الإسلامية يذيعونه حقيقة طويلة من الزمن ؛ إذ خيل إليهم أن هجوم الغزالي العنيف على الفلسفة قد قضى عليها نهائياً في المشرق الإسلامي بحيث لم يكن هناك - على حد قولهم - ثمة مجال لأي ابتكار فلسفي بعد ابن سينا . ولكن التطور الفكري كان يجب أن يذهب إلى مداه رغم العقبات السياسية والدينية والأحداث التاريخية التي كانت تقف بالمرصاد لأي انحراف عن مذاهب أهل السنة . ذلك أن السهروردي عاش في فترة الحروب الصليبية أيام صلاح الدين

الأيوبي بعد سقوط الدولة الفاطمية ، واندحار المذهب الشيعي وانتصار الإسلام
السني وتمكث المسلمين والتفافهم حول لواء السنة لمقاومة الغزو الصليبي
على العالم الإسلامي .

كانت إذن كل الظروف السياسية والدينية غير مواتية لظهور هذا المذهب .
ولكنه انبثق خلال هذه العقبات لأنه كما سنرى فيما بعد ولّد تطور فكري كامن
في المحيط العقلي الإسلامي ، إذ أن الإشراقية تمثل المرحلة الحاسمة أو النتيجة المنطقية
لتطور مذهب ابن سينا الحقيقي (١) . وبالإضافة إلى ذلك فإن اتصال الإشراق
بالتشيع جعل دراسة الفكر الإشراقي ذا أهمية بالغة .

على أنه قد ظهرت خلال الأبحاث التي قمنا بها حول هذا الموضوع ، مشاكل
كثيرة تناولنا بعضها بالبحث في هذا المؤلف ، وسنتناول بعضها الآخر
في مؤلفات ستظهر تباعاً إن شاء الله . هذا فضلاً عما ستتضمنه هذه السلسلة
من نصوص للسهروردي (٢) وثلاثمته .

وقد خصصنا هذا الكتاب لإعطاء صورة عامة عن خصوصية الموقف الإشراقي
عند السهروردي مع إبراز خصائص المذهب ، وصلته بالمذاهب السابقة عليه ،
وقد عني أن نشير في إيجاز إلى صلة المذهب بنظرية أفلاطون في المثل ، وذلك لكي
نعمد للبحث الذي نزمع نشره قريباً عن انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة
الإشراقية وإلى فلاسفة الإسلام بصفة عامة .

ويهمني بهذا الصدد أن أشيد بالأبحاث والمقالات التي نشرها حول الموضوع
كل من :

(١) أشرنا إلى هذا الموضوع بالتفصيل في فصول من الاتجاهات الأفلاطونية عند ابن سينا ،
وذلك في بحث بالفرنسية تحت الطبع - راجع أيضاً مجلة كلية الآداب بجامعة الإسكندرية
سنة ١٩٥٧ بحثاً مؤلف عنوانه « نقد أبي البركات لفلسفة ابن سينا » .
(٢) ظهر منها كتاب هياكل النور ، وقد أعددنا للنشر : لمحات في الحقائق ، والألواح العمادية

Carra de Vaux, Horten, Iqbal, Spies, Ritter.

ويدور معظمها حول تحقيق تاريخ حياة سميرردى وفهرسة كتبه أو تلخيص تنف من آرائه ، إلا أن كتاب السيد محمد إقبال عن تطور الفلسفة في فارس ، وقد تضمن بحثاً عن شيخ الإشراق يمكن أن يعد محاولة أولية بسيطة لدراسة المذهب لم يكتب لها كامل التوفيق .

هذا ، وقد عكف مستشرق فرنسي بمعهد الدراسات العليا بباريس هو الأستاذ Henri Corbin هنرى كوربان ، على نشر نصوص السميرردى ، وقد نشر الجزء الأول من هذه النصوص بعد بدئنا في هذا البحث بفترة طويلة ، ولذلك فقد اعتمدنا في أكثر المواضع على المخطوطات الأصلية .

ولإني إذ أقدم هذا المجهود المتواضع إلى المثقفين من قراء العربية أرجو أن يحفز الباحثين على الاهتمام بهذا النوع من الدراسات ، فتمت مجال واسع للتعاون والإنتاج المثمر في هذا الميدان كما أوضحت في الخطاب الافتتاحي لمناسبة رسالة الدكتوراه المقدمة إلى السربون . وكان ذلك بصدد التنازع حول ادعاء ملكية موضوعات البحث بين بعض المؤلفين العرب وفريق من المستشرقين .

ولا غرو أن الروح العلمية الحقة توجب طرح الأثرة وتدفعنا إلى حب الحقيقة لذاتها وإلى التعاون مع روادها حتى نحفظ للفكر كرامته وللعلم سماحته والله الموفق سواء السبيل .

ولا يفوتنا أن نتوجه بالشكر إلى المشرف على هذه السلسلة الأستاذ الدكتور محمود قاسم جزاء ما قدم من مجهود وعناية في نشر هذا الكتاب .

المنذرة - رمل الاسكندرية

محمد علي أبو ربابه

أغسطس سنة ١٩٥٨

الباب الأول

الفصل الأول

نشأة السهروردي

اسمه ولقبه :

هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك^(١) الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول وقد اختلفت الروايات في صحة اسمه ولكن معظم هذه الروايات تكاد تجمع على صحة هذه التسمية^(٢) .

وقد لقب بالمقتول لثلاث اعتبار شهيدياً ، ولكن تلامذته مع هذا فسروا كلمة

(١) امرأة الجنان لليافعي ، ص ٣ و ص ٤٣٤ . شهاب الدين يحيى بن حبش بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة بالشين المعجمة السهروردي المقتول بحلب . أميرك بفتح الهمزة والميم المكسورة ثم ياء ساكنة مشناة من تحتها وبعدها راء مفتوحة ثم كاف وهو اسم أعجمي معناه أمير تصغير أمير وهم يلحقون الكاف آخر الاسم للتصغير .

(٢) وفيات الأعيان لابن خلسكان مخطوط رقم ٣٤٢٠ تاريخ دار الكتب القاهرة . هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب السهروردي المقتول بحلب وقيل اسمه أحمد وقيل كنية اسمه وهو أبو الفتوح وذكر أبو العباس ابن أبي أصيبعة في طبقات الأطباء أن اسمه عمر ولم يذكر اسم أبيه والذي ذكرته هو الأسح ولهذا بنيت الترجمة عليه فاني وجدته بخط جماعة من أهل المعرفة بهذا الفن وأخبرني به جماعة أخرى لا أشك في معرفتهم فقوى عندي ذلك فترجعت عليه والله أعلم . ج ٣ ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ من طبعة القاهرة سنة ١٢٩٩ هـ .

وقد لاحظ الأستاذ نلينو من قبل هذا الخطأ الذي وقع فيه ابن أبي أصيبعة ووصفه بالسهر الشنيع والفظ الغلطيع . راجع كتاب علم الفلك تاريخه عند العرب في القرون الوسطى من مذكورات الجامعة المصرية - روما سنة ١٩١١ ص ٦٨ .

«المقتول» تفسيراً يفهم منه أنه شهيد . ويذكر Corbin^(١) ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب مقتول إلا بمعنى شهيد وهذا أمر وجدت شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب شهيد^(٢) .

وقد اختلط لقبه (السهروردى) على بعض كتاب التراجم حتى أن فان دن برج يذكر في دائرة المعارف الإسلامية أن السهروردى المقتول انتقل إلى بغداد مع أن الذى عاش في بغداد شخص آخر يدعى السهروردى أيضاً إذ أن هناك^(٣) شهاب الدين السهروردى المقتول الذى نترجم له ثم أبو النجيب عبد القادر ابن عبد الله بن محمد بن عمويه الملقب ضياء الدين السهروردى الفقيه الصوفى المتوفى ببغداد سنة ٥٦٣ هـ . وأيضاً أبو حفص عمرو بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه وهو ابن أخى المقدم ذكره ، وكان فقيهاً صوفياً شافعي المذهب له كتاب «عوارف المعارف» ، وقد توفى سنة ٦٣٣ هـ .

نشأته :

لأنشیر المراجع التى تؤرخ حياة شهاب الدين السهروردى إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ، ولا تلقى ضوءاً ساطعاً على نسبه وأسرته التى نشأ فيها ، حتى أن معظم المراجع التى ينقل بعضها عن بعض فى الغالب لا تذكر شيئاً عن مولده وحياته الأولى فضلاً الشهرزورى تلميذه المباشر

Journal Asiatique : Juillet - Septembre 1935. (١)

H. Corbin : Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Traité philosophique et mystique publié et traduit avec une introduction et des notes par H. Corbin et P. Kraus.

(٢) راجع « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) مخطوط استانبول

م. راغب رقم ١٤٨٠ ورقة رقم ١٨٢ - راجع أيضاً H. Ritter : Philologika, ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ م ٢٨٥ Der Islam.

(٣) راجع دائرة معارف البستاني مادة السهروردى .

وشارح مؤلفاته لا نجد في ترجمته المطولة للسهروردى إجابة شافية عن هذه الاستفسارات .

ولاشك أن صغر سن هذا الفيلسوف الصوفي وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيق نطاق انتشار علمه وذيوع صيته فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى .

ولد السهروردى بين سنة ٥٤٥ هـ و ٥٥٠ هـ ويقال إن مولده كان ببلدة سهرورد من أعمال زنجان من عراق العجم ، وينسبه صاحب آثار البلاد (١) إليها فيذكر : « أن سهرورد بلدة بأرض الجبال بقرب زنجان ينسب إليها أبو الفتح محمد بن يحيى الملقب شهاب الدين » .

وتجمع المراجع التي تحت يدنا على أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذه مجد الدين الجبلى في مراغة من أعمال أذربيجان حيث تلقى عنه أصول الحكمة والفقه ، ومجد الدين الجبلى هذا هو أستاذ الفخر الرازى (٢) وكانت بينه وبين السهروردى مناظرات ومساجلات .

(١) آثار البلاد للقرزوبى ص ٢٦٥ طبع فوستنفلد . وأيضاً راجع دائرة المعارف الإسلامية مادة Suhraward وضع M. Plessner « بلدة سهرورد بلد في ميدبا القديمة التي تسمى منضقة الجبال . ويعتقد لذلك أنها يمكن أن ترجع في الاسم إلى Suhrah حاكم الحرة الفارسي ولا يمكن تحديد موقع سهرورد بالضبط ولكن الجغرافيس المسلمين يحددون موقعها على الطريق بين همدان وزنجان إلى جنوب ساطانية وكان طول هذا الطريق ٣٠ فرسخاً . ويرى الأسطخري أن هذا الطريق كان بعد أقصر طريق في زمن السلم إلى أذربيجان ، أما في زمن الحرب فكان المسافرين يفضون طريق القزوين وذلك بينما نجد ابن حوقل يذكر عكس ما أورده الأسطخري . ووقعت المدينة في أمدى الأكراد في القرن الرابع الهجرى (الماشر الميلادى) وقد هجرها أهلها وكانوا من الزايدة ولم يبق منهم إلا نفر قليل وقد دمرها المول وبصفتها السمودى بعد ذلك على أنها قرية صغيرة تحيط بها قرى مغولية متعددة في وسط جبال ميدبا » .

(٢) راجع « مساجلات نثر الدين الرازى » ليول كراوس في مضطحة المعهد العلمى المصرى ١٩٣٢ ص ١٩١ سنة ١٩٣٢ .

سهروردى و آثاره

ويذكر عنه ابن خلكان (١) في الوفيات ، كان من علماء عصره قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجبلى (٢) بمدينة مراغة من أعمال أذربيجان ، إلى أن برع فيهما ، وهذا مجد الدين الجبلى هو شيخ نجر الدين الرازى وعليه تخرج وبصحبته انتفع .

ولا ندرى أيضاً شيئاً عن ظروف تلقيه العلم في مراغة ، وكل الذى نعلمه عن مجد الدين الجبلى أستاذة أنه كان من المتكلمين الذين تأثروا بالمشائية ، وأنه كان فقهاً أكبراً منه فينسوقا ، ثم تشير المصادر بعد ذلك إلى أن فليسوفنا أخذ يطوف الآفاق ، فينتقل من بلد إلى آخر تدفعه رغبة ملحة في طلب المعرفة ، وقد أشار هو إلى ذلك في نهاية المطارحات قائلاً : وهو ذا قد بلغ سننى إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمرى في الأسفار والاستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها ، (٣).

وإذا فنحن أمام شخصية طموحة تسعى لتلقى العلوم والمعارف ، وتلقى في سبيل ذلك من عنيت السفر ومشقة الطريق ما لا يثنى عنها عن مداومتها للاستزادة ، وتشير المصادر مرة أخرى إلى أنه سافر إلى أصفهان وهناك قرأ البصائر النصيرية في المنطق لعمر بن سهلان الساموى على الظهير الفارسى .

يقول تلميذهم الشهرزورى (٤) : سافر في صغره في طاب العلم والحكمة . . . إلى أصفهان ، وبلغنى أنه قرأ هناك بصائر ابن سهلان الساموى على الظهير الفارسى والله أعلم بذلك ، إلا أن كتبه تدل على أنه فكر في البصائر كثيراً . ، والبصائر

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٣ ص ٢٥٧ طبعة القاهرة ، وكذلك راجع شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

(٢) ابن ابى أصيبعة ج ٢ ص ٢٣ .

(٣) المطارحات طبعة Corbin استانبول ١٩٤٥ فقرة ٢٢٥ ص ٥٠٥ .

(٤) راجع الشهرزورى نزهة الأرواح وروضة الأفراح « مخطوط » .

تلخيص لمنطق الشفا لابن سينا ، وأهمية مقامه في أصفهان ترجع إلى أنه اتصل بمذهب ابن سينا فيها انصالياً وثيقاً ، فترجم رسالة الطير لابن سينا إلى الفارسية^(١) . ويشير الشهرزورى أيضاً إلى أنه كانت له صداقات واجتماعات بفخر الدين الماردينى^(٢) وكذلك يذكر هذا ابن أبى أصيبعة . ونظر الدين الماردينى هذا كان أستاذاً فى اللغة والفلسفة فى ماردى ولا شك أن الشهرزورى استفاد من اتصاله به فى تكوين مذهبه المثالى لأن الماردينى هذا قد درس ابن سينا ، ويظهر أن اتصاله بالماردينى كان قبل مجيئه (أى الشهرزورى) إلى حلب لأن الشهرزورى قتل قبل انتقال الماردينى إلى حلب ، وتكاد تقف المراجع كلها عند هذا فلا تشير بعد ذلك إلى انتقاله إلى حلب ثم مقتله ، إلا أن Corbin^(٣) و Massignon^(٤) يشيران إلى انتقاله إلى الأناضول وينقلان ذلك عن تاريخ السلاجقة لمكرمين خليل ثم كتاب اللمع فى البدع لإدريس بن بيدكن التركمانى وكذلك الشهرزورى^(٥) ويذكر أيضاً

(١) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٦٨ Corbin .

(٢) نظر الدين الماردينى هو أبو عبد الله محمد بن عبد السلام بن عبد الرحمن الأنصارى كان علامة وقته فى العلوم الحكيمية جيد المعرفة بصناعة الطب متقناً للغة ، مولده فى ماردى وأجداده من القدس ، قرأ نظر الدين الحكمة فى ماردى على حكيم عجمى من همذان وقرأ الطب على أمين الدولة ابن التليذ ثم أقام فى مدينة حنين سنين كثيرة ثم ذهب إلى دمشق سنة ٥٨٧ هـ وأقام بها إلى آخر شهر ربيع الثانى سنة ٥٨٩ هـ ثم انتقل إلى حلب حيث بقى فى خدمة الملك الظاهر نحو سنين ثم عاد إلى ماردى وتوفى فى ذى الحجة سنة ٥٩٤ هـ مات عن ٨٢ سنة . وكان أكثر اهتمامه فى الطب بقانون ابن سينا كما كان يميل فى الفلسفة إلى مذهب ابن سينا ، وله شرح على قصيدته العذبة — راجع طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ — ٣٠١ .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ٩٨ .

(٤) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسنيون ص ١١٣ وما بعدها باريس سنة ١٩٢٩ .

(٥) الشهرزورى مخطوط السلطان أحمد خان صورة شمية بجامعة فؤاد رقم ٢٤٠٣٧ ورقة ٢٢١ وفى نسخة الأستاذ محمود الحضرى فى ورقة ٢٨٧ جاء ما يلى « كان رحمه الله غاية فى الجهد بنهاية فى رفضه الدنيا يحب المقام بديار بكر وفى بعض الأوقات يقيم بالشام وفى بعضها =

بهذا الصدد أن السهروردي كان يفضل الإقامة بديار بكر، وقد اتصل بأمر خربوط عماد الدين قره أرسلان وأهدى إليه كتاب الألواح العبادية . ويذهب ماسينيون إلى أن السهروردي أسس مدرسة إشراقية في بلاط هذا الأمير^(١)، ولكن المصادر الأخرى لم تؤيد هذا الرأي، ثم أن صغرسنه وكثرة أسفاره لا تجعلنا نعتقد أنه كان لديه من الوقت ما يسمح له بتكوين مدرسة فلسفية خصوصاً وأن إقامته في الأناضول عند الأمير أرسلان لم تطل لأن الشيخ كان كثير الأسفار ميالاً إلى التجوال .

ويضيف ماسينيون إلى هذا أن هذا العهد كان عهد الشباب الأول عند السهروردي وأنه كان إشراقياً محضاً . وإذا سلمنا بهذا فغنى ذلك أنه اتصل بالأمير قبل ذهابه إلى مراغة لدراسة الفقه والفلسفة المشائية وهذا غير صحيح لأن الثابت الذي نوردته المراجع أنه بدأ حياته العلمية باتصاله بأستاذة مجد الدين الجبلى في مراغة ، وهناك اتصل بالفلسفة الأرسطية وإذا فلم تكن الإشراقية خاصة تماماً من الأرسطية في بلاط ذلك الأمير ، ثم أننا رأينا أن فلسفة الأشراق ظهرت في ثوب متماسك في حكمة الأشراق بعد الألواح العبادية . وإذن فتكون الألواح بداية تفلسف لشاب درس الفلسفة المشائية وقد عاش في بيئة تموج بها فثائر بقضاياها . وبالفعل نجد في الألواح مؤثرات مشائية ، فليس صحيحاً أن الألواح العبادية كما ذكر ماسينيون تعبر عن نزعة إشراقية خالصة .

والمهم أن المراجع كلها حتى الشهرزورى نفسه لا تشير في توسع إلى اتصال السهروردي بقره أرسلان مع أن الشهرزورى كان تلميذه الوفي . وكذلك المؤرخون المعاصرون لم يشر معظمهم إلى ذلك مما قد يدل على عدم أهمية هذا

== بالروم وكان -بب قله على ما بلغنا أنه لما خرج من الروم إلى الشام دخل حلب وصاحبها يومئذ الملك الظاهر بن صلاح الدين يوسف . وكان قدومه إلى حلب كما نقل ابن أبي أصيبعة سنة ٥٢٩ هـ ... (الطبقات ج ٢ ص ١٦٨) .

(١) راجع مجموعة نصوص لم تنشر ص ١١٣ وما بعدها .

الاتصال في نظرهم وذلك راجع إلى قصر المدة بحيث لم تستدع الانتباه من جانبهم .
وانتقل السهروردى بعد ذلك إلى حلب وهناك أخذ الفقهاء يتناقشون معه
فظهر عليهم .

السهروردى في حلب :

لا تعطينا المصادر وصفاً تفصيلياً لحياة السهروردى في حلب بل إن معظمها
لا يكاد يذكر شيئاً ما عن نشاطه العلمى في حلب ويكتفى بأن يورد اتهام الفقهاء
له بالزندقة والإلحاد والمروق عن الدين ثم يسجل واقعة مقتله .

وقد كان هذا الشيخ الإشراقى على كثير من عدم الاكتراث لآراء الفقهاء ،
وكان الفقهاء من ناحية أخرى خصوصاً في القرنين الخامس والسادس الهجرى
يتلمسون لأصحاب النظر العقلى مظان المروق عن المذهب الدينى الرسمى فيحكمون
بكفرهم ويطلبون إقامة الحد عليهم .

وكان الحكماء وجلهم من أهل السنة بعد أن دالت الدولة الفاطمية الشيعية
يتخوفون من الحركات الباطنية ويشنتون في محاربتها ، وهاهم انتشار الإسماعيلية
كذهب دينى في الشرق فأخذوا يضيقون الخناق على أصحاب الدعاوى الباطنية .
ومتفلسفة الصوفية هم أقرب المفكرين إلتئاماً بتيارات الباطنية ، وهكذا نستطيع
أن نرسم الإطار الذى وضعت فيه حادثة مقتل السهروردى والحلاج قبله
في المشرق .

غير أن لكل حادثة معينة مقدمات خاصة تفضى إليها : فن ناحية نجد تهوراً
وعدم تحفظ من جانب السهروردى ومن ناحية أخرى نجد حقداً وورغبة في التشفى
من جانب الفقهاء . وقد لقي منهم السهروردى عنثاً واضطهاداً بالغين حتى أنه يذكر
في آخر التلويحات ، ولا تبدلن العلم وأسراره إلا لأهله ، واتفق شر من أحسنت
إليه من اللئام ، فلقد أصابتنى منهم شدايد ، .

ويورد الشيخ سديد بن رقيقة (١) أن شهاب الدين السهروردي كان قد أتى إلى شيخنا نخر الدين المارديني ، وكان يتردد إليه في أوقاته وبينهما صداقة وكان الشيخ نخر الدين يقول لنا ، ما أذكرى هذا الشاب وأفصحه ، ولم أجد أحداً مثله في زمانى ، إلا أنى أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلفه . ويستطرد نخر الدين المارديني فيقول : فلما فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجه إلى الشام أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء ولم يجاره أحد فكثرت تشنيعهم عليه فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازى بن الملك الناصر صلاح الدين بن يوسف بن أيوب واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء والمتكلمين ليسمع ما يجرى بينهم وبينه من المباحث والكلام ، فتكلم معهم بكلام كثير ، وبأن له فضل عظيم وعلم باهر وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه وصار مكيناً عنده مختصاً به ، فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضر بكفره وسيروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين ، وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد ، وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك ، فبعث صلاح الدين إلى ولده الملك الظاهر بحلب كتاباً فى حقه بخط القاضى الفاضل وهو يقول فيه : إن هذا الشهاب السهروردي لا بد من قتله ولا سبيل أنه يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه ، اهـ .

ويذكر ابن أبى أصيبعة فى موضع آخر : إن الشهاب بحث مع الفقهاء فى سائر المذاهب وعجزهم ، واستطال على أهل حلب وصار يكلمهم كلام من هو أعلى قدراً منهم ، فنعصبوا عليه وأفتوا فى دمه حتى قتل .

ولذى نستطيع أن نصل إليه من هذه النصوص هو :

١ - أن السهروردي استنار أهل حلب وجادلهم فخذوا عليه وسيروا محضراً بكفره إلى صلاح الدين الأيوبي .

٢ — والأمر الثاني أن الملك الظاهر كان يؤثر السهروردي ويحمله ويقدمه على فقهاء حلب مما أحفظهم عليه .

ويذكر ابن خلكان أن الشيخين مجد الدين و زين الدين ابني جهل (أو جهيل في بعض المراجع) كانوا أشد الجماعة عليه ، ولا نعرف السبب في ذلك ، إلا أن يكون السهروردي قد تناول عليهما واحتد في مناقشة فقهية أو كلامية فحقدأ عليه . غير أننا نقف عند الصلة بين الملك الظاهر والسهروردي . فهل أثره الملك الظاهر بعد مجادته للفقهاء وانتصاره عليهم ، أو أنه كان له به اتصال من قبل ؟ إن الروايات تكاد تجمع على أن الملك الظاهر قد أثر والشهاب ، لعلو كعبه في العلم ، ولما شاهده منه من انتصاره على فقهاء حلب ، ولكن مرجعاً واحداً يشير إلى سابق معرفة الملك الظاهر به وهو طبقات الأطباء ^(١) . وينقل عن صاحب الطبقات معظم مؤرخي التجمات خصوصاً في ترجمة السهروردي ، ولكن على الرغم من هذه العلاقة الوثيقة فإنها لم تشفع له ولم تؤد إلى إنقاذه من الموت .

سبب مقتله : (٢)

وينفرد العهد الأصفهاني المعاصر لصلاح الدين بإيراد القصة الكاملة لمقتله ^(٣) سنة ٥٨٨ هـ وفيها قتل الفقيه شهاب الدين السهروردي وتليذه شمس الدين بقلعة حلب أخذ بعد أيام ، وكان فقهاء حلب قد تعصبوا عليه ما خلا الفقهاء (ابني جهيل) فإنهما قالوا هذا رجل فقيه ومناظرته في القلعة ليست بحسن ، ينزل إلى الجامع ويجتمع الفقهاء كلهم ويعقد له مجلس ، في الخلاف ما ترجع لهم عليه بحجة . . . وأما علم الأصول ما عرفوا أن يتكلموا معه فيه وقالوا له أنت قلت في تصانيفك

(١) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .

(٢) راجع مقال المؤلف عن « كيف أبيع دم السهروردي الإشرافي » في مجلة الثقافة

العدد ٧٠٢

٩ يونيو سنة ١٩٥٢ .

(٣) Bulletin d'études orientales, tome VII-VIII années, 1937-1938

البستان الجامع لتواريخ الزمان لعهد الدين الأصفهاني كتب في حلب ٥٩٢ - ٥٩٣ هـ نشره :

Claude Cahen

إن الله قادر على أن يخلق نبياً وهذا مستحيل ، فقال لهم : ما حداً لقدرته ، أليس القادر إذا أراد شيئاً لا يمتنع عليه ؟ قالوا : بلى ، قال : فأنه قادر على كل شيء ، قالوا : إلا على خلق نبي فإنه مستحيل ، قال : فهل يستحيل مطلقاً أم لا ؟ قالوا : كفرت . وعملوا له أسباباً لأنه بالجملة كان عنده نقص عقل لا علم ، ومن جملة أنه سمى نفسه المؤيد بالملكوت . .

وأهمية هذا النص ترجع إلى أن مؤلفه وهو عماد الدين الأصفهاني كان معاصراً للسهروردي ، ولرأيه قيمة تاريخية كبرى ، أما الواقعة التي أوردتها العماد الأصفهاني فتلخص في أن هؤلاء الفقهاء كانوا يتمسكون بحرفية النصوص الدينية التي أشارت إلى أن محمداً خاتم المرسلين .

أما السهروردي فإنه يفصل بين النقل والعقل ، بين الإمكان التاريخي والإمكان العقلي ، فبدت هناك استحالة مطلقة تعطل القدرة الإلهية ، فالسهروردي لا يهاجم النص الديني الذي يذكر أن محمداً خاتم المرسلين إلا أنه حفظاً للقدرة الإلهية من إلحاق النقص بها يقرر إمكان خلق نبي جديد وهذا الإمكان ليس من نوع الإمكان الذي يخرج من القوة إلى الفعل - حسب أرسطو - بل بمعنى أن هذا الإمكان قوة محضة لا تخرج إبدأ إلى الفعل . فمن ناحية لا يعترض السهروردي على صحة النص الديني ، ومن ناحية أخرى يتفادى تعطيل القدرة الإلهية بإيجاد تبرير عقلي للمشكلة عن طريق الإمكان المطلق ، وحتى النص الديني ذاته يستند إلى القدرة الإلهية . فالخلاف إذاً قائم بين ما تستطيع القدرة الإلهية أن تفعله إطلاقاً وبين النص الديني القائم بالفعل ولا تناقض مطبقاً بين الناحيتين .

أفضت هذه المشكلة إلى قيام الفقهاء ضد السهروردي يريدون أن يعيدوه عن مجلس الملك الظاهر وأفتوا بقتله واتصلوا بالسلطان صلاح الدين الذي أمر بخنقه . وقد ذكر فون كريمر (١) سبباً آخر لمقتله يذهب فيه إلى أن السهروردي

Alfred von Kremer : Geschichte der herrschenden Ideen (١) des Islams, Leipzig, 1868, p. 92.

تناول مشكلة الإمامة تناولا فلسفيا بما أغضب فقهاء السنة الذين يرون في الكلام عن الإمامة إثارة لآراء الباطنية الهدامة . وإلى هذا الرأي ذهب الأستاذ هورتن (M. Horten, Die Philosophie des Islam) ميوئخ سنة ١٩٢٤ ص ١٢٥) حيث قال ماثوداه : إن السهروردي وضع مذهبه في دائرة الدعوى الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الالهي ، ولهذا اعتبرناثراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كصير الحلاج من قبل . واعتمد هورتن في حكمه هذا على نص للسهروردي من حكمة الأشراق هذه عبارته : « العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجب والبيئات » (حكمة الأشراق ص ١٩) (١) وأضاف هورتن إلى هذا شيئاً من شرح القطب الشيرازي : على أننا نعتقد أن كلام السهروردي صريح يوصل إلى النتيجة وذلك مثل قوله في هذا الشخص المؤيد بالحجب والبيئات أنه « خليفة الله في أرضه » ص ٢ وقوله أيضاً بعد الكلام في مراتب الحكماء : « إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة وإن لم يتفق فالتوغل في التأله المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً . . . فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه . . . إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الملك لا بد له أن يتلقى منه ما هو بصده ص ٢٤ ، ويقول السهروردي أيضاً : إن الإمام الذي تتوفر فيه هذه الصفات ، وهو الأحق بالرياسة ، قد يكون مستولياً فيكون الزمان نورياً ، وقد يكون خفياً وهو ما يسميه كاته المتصوفة باسم القطب . وإذا فالإمام في نظره موجود في كل زمان ، وله من السلطان والخصال ما يعزوه الإسماعيلية إلى إمامهم من حق في التشريع من حيث التأويل والتعديل والتجديد .

(١) الإشارة هنا - وخلال هذا البحث - إلى طبعة طهران ، وقد ظهرت ، بعد إتمام هذا البحث ، طبعة جديدة لكتتاب « حكمة الأشراق » أخرجها مع مقدمة بالفرنسية الأستاذ هنري كوربان .

وإذا فالنبوة في نظر السهروردي دائماً ممكنة ضرورة الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ولمصلحة النوع .

ولاشك في أن هذا يوضح لنا الحكمة في اختيار الفقهاء الذين امتحنوا السهروردي لأستثمتهم ولا سيما السؤال الخاص بقدرته الله على إرسال الرسل والأنبياء بعد وفاة النبي محمد ، فليس مقصودهم من السؤال إحراجا له ، وإنما المقصود حمله على الاعتراف بأفكاره الباطنية الخاصة بصفات الإمام وإظهارها بين هذه الأفكار وبين ظاهر النصوص القرآنية من تناقض يبيح الإفتاء بالحكم عليه . وعلى الرغم من هذا فإن السهروردي رد عليهم رداً يفهم منه أنه يحاول الدفاع عن القدرة الإلهية على أسلوب أهل السنة ، ونفهم منه في نفس الوقت نظرية الشيعة في الإمامة (١) .

ولكن كيف قتل السهروردي ؟ :

والروايات التي تذكر بهذا الصدد كثيرة ، فمن قائل إنه ترك بدون طعام حتى تلف لأنه كان يحب الرياضات وعدم تناول الطعام ؛ ومن قائل أن صلاح الدين أمر بخنقه وصلبه (٢) .

يقول ابن أبي أصيبعة « ولما بلغ الشهاب ذلك وأيقن أنه يقتل وليس جهة إلى الإفراج عنه اختار أن يترك في مكان مفرد ويمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقي الله تعالى ففعل به ذلك وكان في أواخر سنة ٥٨٦ هـ بقلعة حلب وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة . » والمهم في ذلك أن الملك الظاهر هو الذي قام بقتله بناء على أمر والده ويقال إنه ندم على فعلته بعد ذلك وقبض على الذين وشوا به وسجنوا وأخذ منهم أموالا كثيرة (٣) .

(١) راجع بحثاً للمؤلف عن « نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي » في مجلة الثقافة عدد ٧٠٥ (٣٠ يونيو سنة ١٩٥٢) ، عدد ٧٠٦ (في ٧ يوليو سنة ١٩٥٢) .

(٢) شذرات لذهب لابن الهادي ج ٤ « قال ابن الأهل قيل قتل وصلب ، وقيل خير أنواع القتل فاختر القتل بالجوع لاعتياده على الرياضات ففزع من الطعام حتى تلف » .

(٣) طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦٧ وما بعدها .

وَيختلف الرواة في إيراد تاريخ وفاته ، والاختلاف ليس كبيراً فهم لا يتعدون سبتي ٥٨٦ و ٥٨٨ ، واتخذ ماسينيون ^(١) التاريخ الأوسط أى ٥٨٧ على أنه تاريخ وفاته . ويظهر أن ماسينيون استند إلى ما أورده ابن أبي أصيبعة الذى يذكر أن السهروردي قتل في الخامس من رجب سنة ٥٨٧ هـ بحلب ويؤيد هذا الرأي Bitter ^(٢) وبروكلمان ^(٣) وفان دن برج ^(٤) . ويتفق مع ابن أصيبعة الليافعى ^(٥) وابن شداد ^(٦) وابن خلكان ^(٧) . أما تلميذه السهرزورى فيذكر سنة ٥٨٦ هـ على أنها السنة التى قتل فيها أستاذه ، وكذلك العماد الأصفهاني المعاصر له يذكر حادث مقتله سنة ٥٨٨ هـ ، وهذا ما يلقى نوعاً من الشك على التاريخ الذى أورده ابن أبي أصيبعة ومن نهجوا نهجه ونقلوا عنه غير أن ما أورده العماد لا يرقى إلى مرتبة الحقيقة المطلقة مادام السهرزورى وهو تلميذ السهروردي المباشر يذكر مقتله سنة ٥٨٦ هـ .

وينسب إلى السهروردي شعر قاله وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة يورده ابن أبي أصيبعة .

قل لأصحاب رأونى ميتا فبكونى إذ رأونى حزنا ^(٨)

(١) مجموعة نصوص لم تنشر ، ماسينيون ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) Der Islam ج ٢٤ ص ٢٨٥ .

(٣) بروكلمان تاريخ الأدب العربى .

(٤) فان دن برج - دائرة المعارف الإسلامية Suhrawardi .

(٥) مرآة الجنان لليافعى ص ٤٣٤ .

(٦) سيرة صلاح الدين لابن شداد .

(٧) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ٢ ص ٣٤٥ من طبعة بولاق سنة ١٢٩٩ هـ ،

ج ٣ ص ٢٥٦ من مخطوط دار الكتب القاهرة سنة ١٣٤٢ .

(٨) أى أنا روح وهذا بدنى تركته فانهار ولم يستطع اللحاق بى لضعفه وعدم قدرته على السمو الى . بقى الروح .

أنا عصفور وهذا قفصى طرت عنه فتخلي وهنا (١)
وأنا اليوم أناجى ملا وأرى الله عيانا بهنا (٢)
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها لترون الحق حقاً بيننا
لا ترعكم سكرة الموت فما هي إلا انتقال من هنا
عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام جسم عمننا
ما أرى نفسى إلا أتمو واعتقادي أنكم أنتم أنا
فتى ما كان خيراً فلنا ومتى ما كان شراً فبيننا
فارحموني ترحموا أنفسكم واعلموا أنكم في إثرنا
من رآنى فليقوى نفسه إنما الدنيا على قرن الفنا
وعليكم من كلامى جملة فسلام الله مدح وثنا

ولا تشير المراجع الأخرى التي بين يدينا إلى مثل هذه القصيدة بما يرجع أنها قد تكون منحولة ومنسوبة إلى السهروردي .

وهناك دليل مذهبي في هذه الآيات يؤيد ذلك ، فالبيت الذي أوله (ما أرى نفسى إلا أتمو) هذا البيت يشير في جلاء إلى الحلول ، فقلوبه أنه يرى نفسه في نفوس أصحابه ، وأن نفوس أصحابه ما هي إلا نفسه ، إما أنه يشير بذلك إلى اعتقاد فلسفي في النفس العالمية ، وكيف أنها منبثة في النفوس الجزئية ، أو أنه يشير إلى وحدة النفوس أو وحدة وجود سيكولوجية متحد فيها النفوس وتصبح نفساً واحدة ، وليس فيما سنورده من نصوص السهروردي ما يسمح لنا بهذا التأويل لنظريته في النفوس .

(١) أى أبنى منجه إلى العالم الأعلى (العقلى) أثناء فترة ترك الروح لجسدى وأستطيع في هذه اللحظة أن أرى الله ، والموقف هنا يشبه موقف سقراط في فيدون حينما حضرته الوفاة وكذلك موقف أرسطو في كتاب النفاحة المنحول .

(٢) أى جاهدوا أنفسكم حتى لا تنفشاها كثافة البدن وحتى تسمو وتستطيع مشاهدة الله في جلاء ووضوح أى أن الروح إذا تركت بدنها استطاعت مشاهدة نور الأنوار .

ويقال إن السهروردي تنبأ بالمصير الذي سيلقاه في القصيدة التي مطلعها :

أبدأ تحن إليكم الأرواح	ووصالكم ربحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشنقكم	وإلى لذيق لقائكم تترتاح
وارحتنا للعاشقين تكلفوا	ستر المحبة والهوى فضاخ
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم	وكذا دماء العاشقين تباح
وإذا هموا كتموا تحدث عنهم	عند الوشاة المدمع السفاخ
وبدت شواهد للسقام عليهم	فيها لمشكل أمرهم إيضاح

فقوله (بالسر إن باحوا تباح دماؤهم) إشارة إلى الاضطهاد الذي كان يلقاه الفلاسفة الصوفية في عصره وعلى الأخص الحلاج ، وتنبؤ بالمصير الذي لقيه هو مع أن السهروردي لم يبع بالسر ، أى لم يكشف عن حقيقة اعتقاده الصوفي ، أو أن يكون المراد بالسر اعتقاده الباطني في الإمامة وكان العصر عصر اضطهاد للباطنية ، وهو قد باح بالسر ، أى بحقيقة الإمامة ، ولذلك فقد قتل ، وعلى هذا الأساس يصدق قول فون كريم في أن السهروردي قتل لأنه صرح برأيه في الإمامة .

مدى معرفتنا بمذهب السهروردي :

١ — اشتهر السهروردي بأنه مؤسس المذهب الإشراقي ، ولا يقصد بلفظ « الإشراق » هنا المدلول الشائع لها فحسب من حيث أنه يعنى الذوق والكشف ، بل استعماله السهروردي استعمالاً خاصاً للدلالة على مذهب يقوم على اعتبار النور المبدأ الخالص للوجود بأكمله ، وعن هذا المبدأ تصدر سلسلة من الأنوار تؤلف في مجموعها الموجودات العالمية سواء النورية منها أو الظلمانية .

ونريد في هذه الرسالة أن نحدد أصول هذا المذهب وأن نتتبع مصادره الأولى ، وليس من شك في أن عملاً كهذا يتطلب دراسة عميقة مستوعبة لتأليفه ورسائله وإلى الآن لم يتناول أحد هذا العمل الضخم في مجمله ما عدا ما ينشره الأستاذ Oorbin (بمعهد الدراسات العليا بباريس) من رسائل السهروردي الصوفية

والميتافيزيقية توطئة لدراستها دراسة مستوعبة ، هذا بالإضافة إلى ما نشره الأستاذ فان دن برج (هياكل النور بالألمانية) . وقد نشر الشيخ محمد إقبال في كتابه « تطور الميتافيزيقا في فارس » ، (١) فصلا عن ثنائية النور والظلام عند السهروردي . تناول فيه بعض الجوانب الميتافيزيقية والنفسية والمادية في مذهب شيخ الإشراق بصورة موجزة يظهر فيها أن كانها اعتمد اعتماداً مباشراً على بعض أجزاء من حكمة الإشراق دون الكتب الأخرى .

وغير هؤلاء نجد ماسينيون يعرض لبعض المقارنات البسيطة بين السهروردي والحلاج في الطواسين مثلاً ثم يشير في كتابه (مجموعة نصوص لم تنشر) إلى مقتطفات من مخطوطات للسهروردي فيشير مثلاً إلى قصيدته التي مطلعها « أبدأ نحن إليكم الأرواح » .

ويورد أيضاً نصاً من المناجاة ثم يحاول أن يضع تصنيفاً لكتب السهروردي سنناقشه في موضع آخر .

وقد كتب كاراديفو مقالا إجمالياً عن الفلسفة الإشراقية عند السهروردي . المقول في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٢ ولكن كتابته كانت شبيهة بما يكتبه الرحالة الذي تبهره المظاهر الخارجية للبلد الذي يكشفه لأول مرة فيقف عند هذه المظاهر دون النفاذ إلى الحقيقة ، على أنه بعد أن ذكر تأثر السهروردي بابن سينا أورد طائفة من المصادر الهلينية والفارسية . . . الخ ، على أنها مصادر للذهب الإشراقي .

وكتب فان دن برج فصلا موجزاً تحت كلمة سهروردي بدائرة المعارف الإسلامية ولو أنه فصل موجز إلا أنه قد عرض في وضوح لبعض النواحي البارزة في المذهب الإشراقي .

(١) محمد إقبال « تطور الميتافيزيقا في فارس » لندن سنة ١٩٠٨ م ١٢٠

وما بعدها .

وهناك من تعرض للمذهب الإشراقى بصفة عامة مثل نلينو (١) وجورجى (٢) وحاجى خليفة ، أما الذين تعرضوا لنقد الفهرست التاريخى لكتب السهروردى فكثيرون نذكر منهم ألفارادت Ahlwardt فى فهرست مخطوطات برلين العربية وريتير Ritter فى مجلة الإسلام التى تصدر بالألمانية وكوربان فى مقدمة الرسائل الميتافيزيقية و Spies فى كتابه ثلاث رسائل صوفية .

٢ — وقد هيأت لنا هذه النشرات والبحوث القصيرة التى نشرت عن رسائله وعن فلسفته إدراك خصوصية هذا المذهب وغناه واحتوائه على مزيج غريب من الثقافات التى كانت شائعة فى ذلك الوقت مما يعرف بالثقافة الهلينية Syncretisme Hellénistique حيث تمتزج التيارات الروحية الصادرة عن الأفلاطونية المحدثة والغنوصية والمناوية . وكان الشرق الأوسط موئلا للدارس التى اضطرت فيها المسيحية مع الوثنية فى الفكر والعقيدة حيث كان يدرس هذا المزيج الفكرى فى مراكز الدراسات السريانية والساسانية قبل الفتح العربى .

٣ — وموقف السهروردى من هذه التيارات المضطربة المتعارضة ، وهو فيلسوف مسلم قبل كل شيء ، هو الموقف التاريخى الذى وقفه فيلون وغيره ممن استعملوا الرمز لتلافى التناقض العقلى . وسنرى شيوخ الإشراق يتبع هذه الطريق حينما يعرض بصفة خاصة لمشكلة العلاقة الوجودية بين وحدات النور ووحدات الظلام ، فيستعمل الرمز ليتهرب من مواجهة الثنائية الفلسفية التى تظهر بصورة واضحة فى ثنائيا مذهبه . ولكننا سنرى أنه وأشياعه يقدمون النزعة الصوفية العميقة على التوافق المذهبى والانسجام الفكرى .

السهروردى فى عصره :

لا شك أن القرن السادس الهجرى لم يكن القرن الذى تحترم فيه حرية الفكر ،

(1) Fillosofia Orientale . Nallino.

(2) Illumination in Islamic Mysticism by Jurji .

بل لم يكن صالحاً أصلاً لنشوء مذهب فلسفى صريح بعد أن حوربت الفلسفة فى المشرق .

ونعلم أن الأشعرى حينما واجه المعتزلة حاملاً لواء تعاليم أهل السنة كان مؤذناً بيد ثورة فكرية جامحة على المذاهب الباطنية والتأويلية ، بحيث أننا لم نلبث أن واجهنا شخصية أشعرية جبارة هى شخصية الغزالى المنافع عن المذهب السنى ، وانتشرت موجة شديدة من الاضطهاد والتعصب ضد الفلاسفة والباطنية من إسماعيلية وشيعة وإمامية ، وقد شنوا الفقهاء حرباً شعواء على أحرار الفكر فأحرق منهم من أحرق وبددت كتبه وشرد تلاميذه ، وما جرى للحلاج يُعد صورة لما كان يحدث لكل مفكر حر جاهر برأيه أو جرجز على مناقشة الفقهاء حاملي لواء التعصب للنص ، وكان هؤلاء الفقهاء على عدااء صريح سافر مع الفلسفة ومنتحلها . ومن يقرأ ابن تيمية يحس الحساس فى التعصب للوقف السنى وهجومه شنيعاً على الفلاسفة والصوفية .

وفى هذا الجو الذى يزخر بالتيارات الفكرية المتعارضة ، مع اضطراب سياسى دائم بسبب الحروب الصليبية وقرب العهد باندحار المذهب الفاطمى الشيعى ، مما يستلزم محاربة النزعات الباطنية التى تذكر الناس بالمذهب الفاطمى ، فى هذا الجو عاش السهروردى متنقلاً لا يكثر ثلثى ، وسافر إلى اصفهان ثم إلى بغداد ثم إلى حلب .

فى بلاط السلاجقة :

وكانت له أيضاً مدرسة إشرافية أسسها فى بلاط الملك قره أرسلان ، وانضم إليها أبناء الملك السلجوق ، وقد عاش السهروردى فى هذا البلاط بعض الوقت وكان لذلك أثر كبير عليه فى تكوين فلسفته ، إذ أن هذا البلاط كان فى بلاد الروم حيث تلتقى الثقافة البيزنطية وريثة الفكر اليونانى والهلينى مع الفكر الإيرانى ، ويجتمع هذا الخليط مع التراث الإسلامى إلى جانب التراث المسيحى ، وأكبر دليل

على وجود التيار الفكري الإيراني وجود الشاعر نظامي في هذا الوسط السلجوقي الذي تنلقى فيه هذه التيارات الفكرية المختلفة .

وكذلك عاش هناك أيضا جلال الدين الرومي صاحب المثنوى وهو الشاعر الصوفي الشهير الذي أنشأ مدرسة للصوفية في قونية ولا تزال موجودة إلى الآن (١) . وقد اتصل هذا الصوفي (جلال الدين) بابن العربي في دمشق ويجب ألا ننسى أنه كان للسهروردي كبير الأثر في تهيئة الجو الفلسفي الذي عاش فيه جلال الدين الرومي .

وقراءتنا لرسائل السهروردي الصوفية وعلى الأخص مؤنس العشاق وأصوات أجنحة جبرائيل توضح لنا مدى تأثيرها في موقف ابن العربي والجيلي .

التأثير الفارسي :

ويستعمل الشيخ ، في كتاباته بعض المصطلحات والأسماء الفارسية ، ففي حكمة الإشراق يورد باستمرار أسماء الحكماء الأقدمين الذين يمثلون الثقافات اليونانية والإيرانية ، فهو يبدأ من أنبادوقل وفيثاغورس وأفلاطون وهرمس وزرادشت ويذكر أنه قد تأثر بفلسفة حكماء فارس على وجه الخصوص من حيث إقامته لمذهبه على أساس التمييز بين النور والظلمة ، بين عالم الأنوار وعالم الظلمات ، وهذا الترتيب الوجودي يشبه ماورد في الأвестا Avesta كتاب الفرس القدماء المقدس من تقرير مبدئين أحدهما للنور والآخر للظلام ، وهذا مع أن السهروردي لم يقل بمبدأ خاص للظلام كما سئى وهو يرجع مباشرة بمذهبه إلى زرادشت نبي الإيرانيين ، ولكننا لانستطيع أن نذهب معه ونسلم بحقيقة التأثير الفارسي الخالص فان مبدأى النور والظلمة قد عرفتهما الأفلاطونية الحديثة وهى المعين المباشر الذى استمد منه السهروردي أصول مذهبه .

لأثر اليوناني :

أفلاطون وأرسطو ؛ أما فيما يختص بأفلاطون نجد أنه يذكره مع أصحاب الحكمة الذوقية التي تقوم على قواعد الإشراق ؛ فهل يمكن أن نعد الفلسفة الإشراقية فرعاً جديداً للأفلاطونية المثالية ؟ وهل يمكن اعتبار الأنوار المشرقة مُثلاً أفلاطونية ؟ هذا ما سنتناوله بالبحث .

ولكن كيف عُرف أفلاطون وأرسطو في الشرق ؟ مامدى تأثير الأفلاطونية المحدثة وما احتوته من تراث هيلني في الفكر الإسلامي عامة وتفكير السهروردي خاصة ؟

مآثر المسيحية بل الفرع المسيحي للنفوسية على وجه أدق في مذهب السهروردي ؟ هذه أسئلة يجب أن نجيب عليها إذا أردنا أن نتصل بمصادر استمداد المذهب الإشراقي :

الأثر الإسلامي الفلسفي :

يبدو الطابع المشائي الإسلامي بصفة خاصة في جميع مؤلفات السهروردي ، بل إن شارحه القطب الشيرازي يذكر في شرح حكمة الإشراق أن السهروردي قد تسامح بالماشاة مع المشائين في كثير من المواضع ، ثم أن السهروردي قد ذكر في حكمة الإشراق (أن صاحب هذه الأسطر - أي حكمة الإشراق - كان شديد الذبح عن طرق المشائين في صباه حتى اهتدى إلى نور الحق أي إلى العلم اللدني الإشراقي) . وتأثير الفارابي وابن سينا واضح كل الوضوح في كتابات السهروردي فمع أنه يهاجم الشيخ الرئيس إلا أنه يتابع كما سنرى الاتجاه الأفلاطوني الحديث الإسلامي في نواح كثيرة من مذهبه ورغم أنه ينتقد بعض نواحي المنطق والفيزيكا عند المشائين الإسلاميين إلا أنه يشايعهم في كثير من آرائهم .

ولا يمكن أن ننكر أثر القرآن على التاج الفلاسفي والصوفي فالقرآن يشير دائماً إلى النور ، الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كشكاة . . . (١) ثم أثر المفكرين الذين تأثروا بالقرآن ، مثل الغزالي وسنرى مبلغ تأثير مشكاة الانوار على تفكير السهروردي ، وكذلك تأثير بعض الفرق الدينية التي تأثرت بمؤثرات خارجية كالقراطة مثلاً ، ثم تأثير الفخر الرازي ونفر الدين المارديني ومجد الدين الجيلي من الناحية العقلية ، ثم تأثير أبي طالب المكي والحلاج من الناحية الروحية .

منزله في عصره :

اختلف المؤرخون في رسم صورة واضحة لانعكاسات أهل العصر الذي عاش فيه السهروردي بصدد آراء هذا الشيخ الإشراقي فكلهم يتفقون أولاً على أنه كان ذكياً بارعاً في الحكمة والفقه وأنه كان مناظراً محجاجاً (٢) ويتفق الكثيرون منهم على أن عليه كان أكبر من عقله (٣) « كان السهروردي أوحده أهل زمانه في علوم الحقيقة والفلسفة ، بارعاً في أصول الفقه ، مفرط الذكاء ، وكان عليه أكبر من عقله ، ويقول السيف الآمدي : « رأيت كثير العلم قليل العقل قال لي : لا بد أن أملك الأرض ، فقلت له : من أين لك هذا ، فقال : رأيت في المنام كأنني شربت ماء البحر ، فقلت له لعل هذا يكون اشتها العلم وما يناسبه . فرأيت لا يرجع عما وقع في نفسه ، وكذلك ابن شداد يروي أنه أقام بحلب فرأى أهلها مختلفين فيه ، منهم من يصدقه ومنهم من يزندقه وهم أكثر الناس ، ومنهم من يعتقد فيه الصلاح وأنه من أهل الكرامات ويقولون : ظهر لهم بعد قتله

(١) سورة النور آية ٣٥

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ١٦ .

(٣) شذرات الذهب لابن العماد ج ٤ ص ٢٩٠ .

ما يشهد بذلك . وهذا يدل على أن موته على هذه الصورة كان ذا أثر كبير في انتشار آرائه ، على عكس ما يذكره كارادفو Carra de Vaux (١) الذي يرى أن نهاية الشيخ المحزنة بعد اتهامه بالمروق عن الدين أثرت على انتشار المذهب الإشرافي فقل اهتمام الناس به .

ومن الذين هاجموا السهروردي موفق الدين عبد اللطيف البغدادي المتوفى سنة ٥٢٩ هـ وهو يذكر أن السهروردي هذا يوهم الناس بأنه على علم غزير والحقيقة ليست كذلك ، يقول : « سمعت الناس يهرجون في حديث الشباب السهروردي المتفلسف ويعتقدون أنه قد فاق الأولين والآخرين ، وأن تصانيفه فوق تصانيف القدماء ، فهممت لقصده ، ثم أدركني التوفيق فطلبت من ابن يونس شيئاً من تصانيفه وكان أيضاً معتقداً بها فوقفت على التلويحات واللمحة والمعارج فصادفت فيها ما يدل على جهل أهل الزمان ، ووجدت لي تعاليق كثيرة لا أرتضيها هي خير من كلام هذا الأنوك ، وفي أثناء كلامه ثبتت حروفاً مقطعة يوهم بها أمثاله أنها أسرار الهية . » (٢)

وأيا ما كانت صحة هذا الزعم الذي ادعاه موفق الدين إلا أننا نستطيع من هذا أن نسكوّن صورة واضحة بعض الشيء عن مكانة السهروردي في عصره ؛ فرجل يثار مثل هذا النقاش العنيف حول فلسفته وشخصيته ويلهج الناس بذكره في حلب والموصل ومراغة وماردين والأناضول ودمشق ، لا بد وأن يكون على قسط من بعد الصيت وذيوع المذهب وانتشاره خصوصاً وأنه كان على صلة بالأمراء والملوك ، ومفكر هذا أمره لا بد وأن يشتهر بين الناس وأن تعلو مكانته .

زهده :

على أن هذه الشهرة وذلك الصيت العريض لم يدفعاه إلى طلب الدنيا والولوغ

(١) Carra de Vaux. journal Asiatique 1902.

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٢٠٤ .

فما تزينه من الشهوات واللذائذ ، فقد كان الشيخ زاهداً زهداً مزدكاً كما يقول ابن
 العماد ، لا يعتنى بملبس له أو مأكل أو مشرب ؛ قال ابن شعبة في تاريخ الإسلام :
 وكان (١) ذنباً الهمة ، زرى الحلقة ، دنس الثياب ، وسخ البدن لا يفصل له ثوبا
 ولا جسماً ولا يداً ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناثر على وجهه وبسعى
 على ثيابه وكل من يراه يهرب منه وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع ، .
 ويذكر ابن أبي أصيبعة (٢) الخبر التالي : حدثني سيد الدين محمود بن عمر المعروف بابن
 رقيقة ، قال : كان الشيخ شهاب الدين السهروردي رث البزة لا يلتفت إلى ما يلبسه
 ولاله احتفال بأمور الدنيا ، قال : وكنت أنا وإياه نتمشى في جامع ميفارقين وهو
 لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء وعلى رأسه فوطة مفتولة وفي رجله زربول ،
 ورآني صديق لي فأتى إلى جانبي وقال : ماجئت تماشي إلا هذا الخرابنده (أى
 الصعلوك) فقلت له أسكت هذا سيد الوقت شهاب الدين السهروردي فتعاطم قولي
 وتعجب ومضى ، . ويورد صاحب كتاب الطبقات قصة مطولة تبين مبلغ زهد
 الشيخ وإعراضه عن الدنيا ومتاعها ، فيذكر الشيخ صفي الدين الكاتب عن ضياء
 الدين جعفر أنه في سنة ٥٧٩ هـ قدم حلب الشيخ شهاب الدين السهروردي ونزل
 في مدرسة الحلاوية وكان مدرسها يومئذ الشريف رئيس الحنفية افتخار الدين وقلبا
 حضر شهاب الدين الدرس وبحث مع الفقهاء كان لباساً ودلقاً ، وهو مجرد يابرق
 وعكاز خشب وما كان أحد يعرفه قلبا بحث وتميز بين الفقهاء وعلم افتخار الدين أنه
 فاضل أخرج له ثوبا عتاييا وغلالة ولباساً وبقياراً وقال لولده : تروح إلى هذا الفقير
 وتقول له والدى يسلم عليك ويقول لك أنت رجل فقيه وتحضر الدرس بين
 الفقهاء وقد سير لك شيئاً تكون تلبسه إذا حضرت ، ، ولكن السهروردي أراد
 أن يبرهن للشيخ على عدم حاجته إلى هذا اللباس فأعطى للصبي فصاً كبيراً من الأحجار

(١) نقله ابن العماد في الشذرات ج ٤ من ص ٢٩٠

(٢) طبقات الأطباء ج ٢ .

الكريمة وطالب إليه أن يذهب به إلى السوق ليعرف ثمنه ، فذهب الصبي وعرض الفص في السوق ووقعت عليه أنظار الملك الظاهر فاوصله إلى ٣٠ ألف درهم وعاد الصبي إلى السهروردي يبلغه الأمر فتناول هذا الفص منه ودقه بحجر كبير حتى فثته فصار لا يصاح لشيء ، ثم ناول الصبي الثياب التي أحضرها وقال له : خذ يا ولدي هذه الثياب وروح إلى والدك قبل يده عنى وقل له لو أردنا الملبوس ما غلبنا ، فراح إلى افتخار الدين وعرفه صورة ماجرى فبقى حائراً في قضيته . وهذه القصة إن صدق ما فيها من حوادث تدل دلالة واضحة قوية على إعراض الشيخ عن زخرف الدنيا وعلى انكبابه على العلم والتجرد من شواغل الحس . .

يقول صاحب الطبقات و حكى بعض فقهاء قزوين قال : نزلت برباط بأرض الروم في وقت الشتاء فسمعت صوت قراءة القرآن فقلت لخدام الرباط : من هذا القارئ ؟ فقال : شهاب الدين السهروردي ، قلت : إني منذ مدة سمعت به وأردت أن أراه ، فأدخلني عليه ، فقال : لا يدخل عليه أحد إلا إذا علت الشمس يخرج ويصعد السطح ويقعد في الشمس فأبصره ، قال : فقعدت على طرف الصفة حتى خرج فرأيت به عليه لباد أسود ، فقمت وسلمت عليه وعرفته أني قصدت زيارته وسألته أن يجلس معي ساعة على طرف الصفة فطوى مصلاه وجلس فجعلت أحدثه وهو في عالم آخر فقلت له : لو لبست شيئاً غير هذا اللباد ، فقال : يتوسخ ، فقلت : تبسله فقال : يتوسخ فقلت تبسله فقال : ما حيث لغسل الثياب لي شغل أهم من ذلك . .

كراماته :

يجمع مؤرخو حياته على أنه كان يعرف علم السيميا وقد ذكروا كرامات صدرت عنه ، وهي حوادث خارقة للعادة .

١ — فمنها أنه كان مع بعض صحبه خارج دمشق وقد أضر بهم الجوع وانفق

مرور تركاني مع غنمه فأرادوا أخذ واحدة منها فرفض التركاني وجذب ذراع الشيخ فانتزعه في يده فارتاع التركاني وفر هارباً فأخذ الشيخ ذراعه وأدخله بكتفه.

٢ - وخرج مع بعض تلامذته مرة للرياضة وتناقشوا في علم السيميا فاستحضر لهم السهروردي مناظر مبان عالية متدانية بها زخارف وبها نساء وولدان ثم لم تلبث هذه المناظر أن غابت عنهم .

٣ - ويذكر القزويني قصة عن الشيخ دوحكى أنه كان جالساً على طرف بركة مع جمع فتحدثوا في معجزات الأنبياء فقال بعضهم : فلق البحر أعجبها فقال الشهاب : ليس ذلك شيء بالنسبة إلى معجزات الأنبياء ، وأشار إلى البركة فانشق الماء نصفين حتى رأوا أرض البركة .

ويذكر الياقنى عن هذه الخوارق أن هذه الأفعال وأشباهاها بنست من أفعال وبنس من يفعلها ، وبنس المعلم الموصل إليها . ومهما يكن من أمر هذه الكرامات والأفعال الخارقة إلا أنها لا تخرج عن حكايات وأقاصيص تحاك حول الصوفية والمنقطعين عن الناس وبصدقها السذج من العوام ويدأب على إذاعتها بعض الخواص بعد دوام تكرارها وهى تشير فى مجملها إلى أن صاحب هذه الأفعال كان ذا مكانة ممتازة تحدد بالناس إلى تصديق ما يقال عنه من خوارق وما يحاك حول سيرته من أساطير .

الفصل الثانى

المدرسة الإشرافية

يرجع السهروردى إسناد المدرسة الإشرافية إلى حكام الفرس واليونان ومصر وبابل والهند ، فهؤلاء فى نظره هم الأصول الأولى للمدرسة الإشرافية وسنحاول فى موضع آخر أن نحقق صحة هذا الإسناد التاريخى المذهبى . ولكنتنا نريد هنا أن نبين أثر التعاليم الإشرافية فى الحياة العقلية عند المسلمين وسنتبع هذا الأثر عن طريق زعماء المذهب الإشرافى وتلامذته .

قيل عن المحاسبي^(١) وابن سينا وغيرهما إنهم من الإشرافيين أى أن لهم حكمة تبتنى على « الإشراف » ، ولكن ابن سينا لا يعد إشرافيا خالصا - إلى حد ما - بقدر ما هو مشائى إسلامى^(٢) والمحاسبي لا يعد من تلامذة المدرسة الإشرافية الحقة فى صورتها الكاملة ، على أن هناك أصولا لفكرة النور والإدراك المباشر التى تقوم عليها تعاليم الإشرافية فى كتاب الربوبية المنسوب لأرسطو وفى التأسوعات لأفلوطين ، وفى مشكاة الأنوار للغزالي .

(١) راجع : ص ٥ - ١٠ Jurji : Illumination in Islamic Mysticism
هو عبد الله حارث بن أسد المحاسبي ولد فى البصرة وتلقى العلم فى بغداد عاش بين سنتى ٧٨١ - ٨٥٧ م - يقول المؤلف « كان المحاسبي من الرعيل الأول من الصوفية الذين سلكوا طريق التطهير الصوفى » وكان أول من صرح بأنه لما كانت تصفية النفس تحررنا من علاقاتنا الدنيوية فنبعث على السالك إذن أن يصل أولا إلى مرتبة الإشراف ومنها يتجه إلى حياة الوحدة فى الله » .

(٢) يقصد بالمشائية الإسلامية مذاهب فلاسفة الإسلام كالفارابى وابن سينا الذين خلطوا الأرسضية بالأفلاطونية المحدثة وأخرجوا من هذا الخلط نظريات اعتقدوا هم أنها تتمشى حسب قواعد العلم الأول (أرسطو) ولم يفتنوا إلى أنها أفلاطونية محدثة فى الجوهر مشائية فى العرس .

ويمكننا أن نقسم المدرسة الإشرافية إلى فرعين كبيرين ، الفرع الأول في المشرق .
والفرع الآخر في المغرب .

المدرسة الإشرافية في المشرق :

تمثلت هذه المدرسة في شهاب الدين السهروردي المقتول ، وتلبذ على شهاب الدين كثيرون نذكر منهم ملا صدرا الشيرازي المتوفى سنة ١٦٤٠ م أو ١٠٥٠ هـ وهو المعبر الحقيقي عن الإشرافية التي تمثل تفكير إيران الفلسفي في عصره ، أما أستاذا ملا صدرا فهما ميرداماد سنة ١٦٢١ م أو ١٠٤١ هـ وبهاء الدين العاملي سنة ١٦٢١ م أو ١٠٣٠ هـ وكانا من كبار الأساتذة في أصفهان على عهد الصفويين ، وملا صدرا شراح عديدون ومنهم ملا هادي السبزواري سنة ١٨٧٨ م (راجع براون ، تاريخ الأدب في فارس ص ٤٢٦ - ٤٣٧ Literary history of Persia) .

ويذكر الدكتور مودي^(١) قصة الكاهن الأعظم آزار كيوان Azar Kaiwan من شيعة البارسي وكيف أنه هاجر إلى الهند بين القرنين السادس عشر والسابع عشر الميلادي ؛ وضع هذا الزرادشتي مع تلاميذه كتباً بقي منها أربعة أو خمسة أهمها دساتيرنامه . ودساتيرنامه يحتوي على ١٦ جزء كل جزء خاص بنبي من أنبياء الفرس ، وهو يشير في أحد الفصول إلى المشائية والإشرافية ويرجع الإشرافية إلى الفرس القدماء .

وهناك الدا بستان ومؤلفه مؤيد شاه من أتباع الكاهن الأعظم آزار كيوان ، ويبدو أن هذه المؤلفات قد تأثرت إلى جانب الزرادشتية بالمناوية والبوذية

(1) Dr. J. Modi, a Parsee high Priest with his zorvastian disciples in Patna in the 16 th & 17 th cent., A. C. (journal of the K. R. Cama Oriental Institute XX, 1932 p. 1 - 85)

والمصوفية . ولعلنا أن نتساءل عن مدى صحة التعاليم الزرادشتية التي ترد في هذه الكتب ؟

ومهما يكن من أمر التأثير الزرادشتي فإننا نجد في هذه الكتب نزعة إشراقية واضحة ، تقرب كثيراً من نصوص السهروردي ذلك أن الكاهن الأعظم قد أقام مذهبه اللاهوتي على أساس فلسفة السهروردي ومنهجه ، ففي الفصل الحادي عشر من الدابستان المخصص للكلام عن الحكماء يذكر المؤلف أن الحكماء يكونون عائلتين كبيرتين :

الأولى — الإشراقيون .
والثانية — المشاؤون .

ثم يستطرد فيذكر أن العقائد الأساسية والطقوس العملية ، أي نظم السلوك الصوفي للإشراقية ، هي نفسها التي كان يمارسها الإيرانيون القدماء .

ولكن الآراء التي نجدها في الدابستان قد تأثرت بآراء إخوان الصفا وناصر خسرو ومحمود الشابستاري ، ويرى صاحب الدابستان أن الحكمة الفارسية القديمة هي نفسها حكمة قدماء اليونان إلى أفلاطون . ومن تلامذة الكاهن الأعظم الذين تأثروا بالإشراقية فرزانه بهرام بن فرصد وقد قابله مؤلف الدابستان مؤيد شاه في لاهور عام ١٠٤٨ هـ . وفرزانه بهرام هذا كان مهتماً بكتب السهروردي وترجمها إلى الفارسية .

وصحب الكاهن الأعظم العالم المجتهد بهاء الدين العاملي أحد مشايخ ملاصدرا سنة ١٦٤٠ م . وكذلك مير أبو القاسم فاندركسي^(١) الذي أثر تأثيراً كبيراً على ملاصدرا ونعرف أيضاً أن ملاصدرا قد نشأ في شیراز وهي على طريق السفر إلى الهند فهو حتماً قد لقي هؤلاء وتأثر بهم ويضيف صاحب الدابستان حكيمين

(١) راجع : Gobineau الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ١ من ص ٩٢ - ١٢٧

Les religions et la philosophie dans l'Asie Centrale.

آخرين زرادشتيين على أنهما لإشراقيان وهما حكيم إلهي هر باد وحكيم ميرزا ويذكر مؤيد شاه أنه قابلهما ، ويورد اسم شخص يدعى حكيم داستور على أنه من المشائين وأنه تلقى العلم على أساتذة ملاصدرا بالإضافة إلى أنه درس الفلسفة أيضاً على تلاميذ ميرزا جان شیرازی (٩٩٤ هـ - ١٥٨٦ م) وهذا الأخير كان تلميذاً لجلال الدين الدواني شارح السهروردي (هياكل النور) .

والمهم في هذه الكتب التي ألفت في الهند أنها تطابق تماماً بين الزرادشتية والإشراقية فالزرادشتي هو الإشراقي مما يدل على الارتباط الوثيق بين المذهبين أو على أنهما الإشراقية في التيار الديني للزرادشتية على حسب تخریج كوربان (١) . أما المدرسة الإشراقية في فارس فإنها استمرت بعد السهروردي وكان أقوى معبر عن النزعة الإشراقية ملاصدرا الشيرازی سنة ١٦٤٠ م — ١٠٥٠ هـ (الذي سبقت الإشارة إليه) .

ولملاصدرا شارح عديدون منهم ملاهادي السبزواری (٢) سنة ١٨٧٨ م ، وتستمر المدرسة الإشراقية بعد ملاصدرا ، فمن أفرادها حاجي ملا أغا الدربندی وملا نصر الدين ، وتعتبر الإشراقية مذهباً للفكر وطريقة للسلوك ، فإلى جانب المذهب الروحي تقوم طريقة النوربخشية (٣) وهي من الطرق الصوفية التي انتشرت في فارس ، وهناك طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى السهروردية لها عميد في صحراء كربلاء وتكية يزار فيها كل عام حين يجتمع رسل السهروردية . ولكن الشك والغموض يحيطان بهذه الطائفة إذ أن الجانب النظري قد أتفى أو كاد من تعاليمها وبقيت طريقة للسلوك الصوفي مما يجعل من الصعب إرجاع

(١) راجع المقالات المتناظرة ج ١ المقدمة .

(٢) راجع : براون : تاريخ الفرس الأدبي ص ٤٣٦ — ٤٣٧ .

(٣) راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية — مادة « إشراقيون » بقلم دي بور ص ٩٨ — راجع أيضاً « طرائق الحقائق » لمصوم علي شاه ج ٢ ص ١٤٣ طبع طهران سنة ١٣٦٠ هـ .

إسنادها إلى شهاب الدين السهروردي دون غيره من المشايخين له في اللقب .

على أن الإشراقية في فارس كانت عاملاً مهماً في نشأة البهائية^(١) وفي بلورة العقائد الشيعية ذلك أن مدرسة النجف الشيعية قد تعاونت تعاوناً وثيقاً مع اصفهان وشيراز وقزوین . والدليل على مدى الارتباط الوثيق بين الإشراقية والمذهب الشيعي هو أن عالماً متكلماً مثل ابن أبي جمهور^(٢) الأحسائي كان له مجهود كبير في الربط بين الآراء الشيعية والأفكار الإشراقية وأن ابن أبي جمهور هذا هو الذي مهد السبيل لتفكير ملاصدرا ، وما يثبت ذلك أن الشيخ أحمد الأحسائي وهو منشيء مدرسة شيخى الإشراقية سنة ١٨٢٧ م — ١٢٤٢ هـ وشارح ملاصدرا يذكر أثناء شرح نص ملاصدرا عن العقل الأول ، وكذلك كلام ابن أبي جمهور في المجلى نقلاً عن الإشراقيين راضياً به ونافياً لما خالفه ، والمجلى كتاب يتعرض لأصول الدين حسب المذهب الشيعي . على أن مدرسة ملاصدرا لم تكن المدرسة الإشراقية الوحيدة بل هناك المدرسة التي عكفت على شرح مؤلفات السهروردي وأحييت فكره وتمثلته . فهناك شمس الدين الشهرزوري المتوفى سنة ١٢٥٠ م — ٦٨٧ هـ وقد تناول الشهرزوري في آخر فصل من توارىخ الحكماء^(٣) حياة السهروردي المقتول وكتبه بالتفصيل . وقد شرح الشهرزوري حكمة الإشراق وهو يتكلم في هذا الشرح عن غفر الدين الرازي ٦٠٦ هـ وهو يذكر أنه وضع كتاب المباحث المشرقية وأنه في هذا الكتاب لا يشير إلى شيء من الإشراقية إذ أن الرازي (على حد قوله) غير قادر على استجلاء المعنى الباطن فهو إذن عاجز عن أن يكون حكيماً متأهلاً كالسهروردي مثلاً . وقد تأثر ابن كونه الاسرائيلي

(١) راجع جوينو الدين والفلسفة في آسيا الوسطى ج ٢ نصوص طويلة عن البهائية ونشأتها .

(٢) لابن أبي جمهور كتاب بعنوان (المجلى) انتهى من تحريره في جادى الثانى سنة ٨٩٥ هـ ،

مايو سنة ١٤٩٠ م .

(٣) توارىخ الحكماء ، مخطوط بمكتبة جامعة فؤاد .

(١٢٧٧ م) بالشهرزورى وكذلك كان نظام الدين الهروى (١٣٠٠ م) من شراح السهروردى .

وجلال الدين الدوانى (٩٠٧ هـ - ١٥٠١ م) الذى انقلب إلى التشيع بعد حلم رآه وكان إشراقياً نشيطاً مجتهداً ، وقد شرح الدوانى الهياكل .

وهناك شارح آخر هو غياث الدين منصور بن محمد الحسينى الشيرازى الدشتكى (١٥٤٢ م - ٩٤٩ هـ) وقد شرح الهياكل . وكان غياث الدين يتسقط أخطاء الدوانى ويعارضه وقد شرح ودود الدين التبريزى الألواح العبادية سنة ٩٣٠ هـ ولخصه تحت اسم « الإشراق » ، وكان عمله ممتازاً ظهر فيه الأثر الشخصى .

وقد تأثر بالإشراقية غير هؤلاء كثيرون من مفكرى الفرس نذكر منهم الأبهري المتوفى سنة ٦٦٣ هـ . وكذلك نصير الدين الطوسى سنة ٦٧٢ هـ - فى نظرية غيض العقول (١) .

المدرسة الإشراقية فى المغرب :

ظهرت الإشراقية فى المغرب قبل السهروردى وتمثلت فى مذهب ابن مسرة الأندلسى الذى عاش فى قرطبة من ٨٨٣ م إلى ٩٣١ م وكانت مدرسة تخطط التعاليم الإشراقية بفلسفة أنبادوقل . وقد انتشرت تعاليم مدرسة قرطبة الإشراقية وتأثر بها المدرسيون فى الغرب المسيحى مثل الكسندر هيلز Alex. Hales وريموند لل Raymond Lull وروجر بيكون Roger Bacon و دون سكوت Dunn Scotus وكذلك يظهر أثر نظرية النور الميثافيزيقية فى الكوميديا الإلهية ، فالخلق هو عبارة عن صدور النور الإلهى .

ولابن مسرة (٢) كتاب يسمى توحيد الموقنين يتكلم فيه عن الصفات الإلهية

(١) راجع شرح الهداية للأصدا ، طهران ٣٦٦ - ٣٦٧ .

(٢) ابن مسرة راجع ملحق دائرة المعارف الإسلامية بحث لأسين بلاسيوس .

ووحدها وتناهيها والنبوة في نظره كما هي عند الفارابي تكون في اشتداد الحياة الروحية والعقلية ثم ينتقل إلى الكلام عن العالم الظاهري عالم المادة وكيف أنه يشير إلى عالم روحي قائم به جواهر عملية ذات معدن نوراني ويشير أيضاً إلى اتحاد العقل الفعال بالعقل المنفعل في عملية المعرفة .

ابن العربي :

ومن أتباع المدرسة الإشراقية في المغرب ابن العربي وابن سبعين الصقلي ، ويعتبر ابن العربي أكبر ممثلي المدرسة الإشراقية في الأندلس تلك المدرسة التي أسسها ابن مسرة ؛ والوجود في نظره واحد إذ هو متجل عن الجوهر الإلهي الواحد ، أى أنه يعتقد مذهب وحدة الوجود ، أما الديانات فكلها متكافئة ، أى أنه يعتقد فكرة وحدة الأديان التي يدافع عنها السهروردي أيضاً ، والفتوحات الملكية هو الكتاب الذي يمثل مذهبه وبه ٥٦٠ فصلاً والفصل رقم ١٦٧ وعنوانه كيمياء السعادة يضع تصويراً رمزياً ل صعود الإنسان إلى السماء ويذكر أسين بلاسيوس في كتابه عنه ص ٤٧ أن دانتى تأثر تأثراً واضحاً بهذا الفصل الذي يصف فيه ابن العربي الصعود إلى الفردوس وكذلك في الرسالة التي يصف فيها المعراج (الإسراء إلى مقام الأسرى) فهو يبين فيها رحلة النفس إلى العالم الأعلى حيث تتكشف لها حقيقة الكون .

وكذلك ترجان الأشواق وذخائر الأعلاق^(١) نجد أن لهما تأثيراً كبيراً على دانتى خصوصاً حينما يعرض للمقابلة بينه وبين بياتريس في الكوميديا الإلهية ، ونجد في كل مؤلفات ابن العربي أثراً واضحاً للإشراقية في شرح نصوص الحكم^(٢) للقاشاني نجده يتكلم عن المعنى الباطن لوجود النبي شعث فيقول :

(١) نشرة نيكولسون .

(٢) نشرة الدكتور أبو الملا عفيفي مع شرح واف طبعة القاهرة ١٩٤٨ ، وراجع أيضاً

شرح عبد الرازق القاشاني طبعة القاهرة ١٣٢١ هـ ص ٣ : ٤٤ .

ولما كان مقامه أنزل من مقام الوالد وقاصراً عن مرتبة أحدية الجمع التي لأبيه لم يثبت المعاد الروحاني لأن القلب من حيث ما فيه سنع النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدني ، وإن تجرد عن الحلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث أنه روح وفي مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني ، وانتسب إليه الإشراقيون ، وهذا الذي يسمونه بلسانهم (أغانا ذيمون) ^(١) صاحب الشريعة والناموس وأندر وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الانسان إلى درجات الحيوانات العجم .

وإذن فهذا النص يثبت اتصال ابن العربي بالإشراقية في المشرق على الرغم من أنه ينقل نقلاً غير دقيق عن السهروردي في مشكلة التناسخ إذ أن السهروردي المقتول لم ينف أو يؤيد التناسخ ولكنه اعتبر أن الحجج على طرفي النقيض متعادلة . وقامت حول ابن العربي مدرسة تتبع تعاليمه تأثر بها كثيرون من صوفية العرب والشرق ونشأت عن هذه الحركة طريقة صوفية في شمال إفريقيا هي الشاذلية ومؤسسها أبو الحسن الشاذلي وهي طريقة تقوم على تعاليم إشراقية .

ومن الذين تأثروا بالإشراقية في شمال إفريقيا أبو مدين شعيب بن الحسن المغربي الأنصاري الأندلسي وكانت له في الغرب مكانة صوفية مرموقة وهو أستاذ ابن العربي ، وبعده أيضاً عبد السلام بن مشيش ^(٢) وأبو العباس ^(٣) المرسي وابن عباد الرندي ^(٤) .

وأما ابن سبعين ^(٥) فيظهر من أجوبته في الرسائل الصقلية أنه يقول بأن الله

(١) أغانا ذيمون وهو مصري كان أحد أنبياء اليونانيين والمصريين ، طبقات الأطباء ج ١ ص ١٦

Agatha: le bien. Déémon : Dieu.

(٢) جامع كرامات الأولياء للنبهاني ص ٦٩ ج ٢ .

(٣) ابن الصباغ في درة الأسرار ص ١٤٦ .

(٤) راجع بحث بلاسيوس عن ابن عباد والمدرسة الشاذلية في مجلة الأندلس ج ١ رقم ١ ص ٧٩-٧٧

(٥) ابن سبعين هو أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم الأشبيلي توفي بمكة عام ١٦٦٨ هـ - ١٢٦٩ م =

هو حقيقة الأشياء كلها ، ونستطيع أن نستشف من كلامه هذا السر الصوفي الذى
انحدر إليه من ابن العربي .

وقد تأثر بالزعة الاشراقية فى المغرب أناس مثل ابن باجه (١) الذى يتكلم
عن إشراق العقل الفعال وعن السعداء الذين يبلغون الحياة الأزلية وكيف أنهم
يصبحون أنواراً ، وهناك أيضاً ابن طفيل الذى توفى سنة ٥٨١ ١١٨٥ م وهو
أيضاً من الذين تأثروا بالاشراقية فى الأندلس وتظهر أيضاً هذه الزعة بوضوح
فى قصة حى بن يقظان وقد تأثر فيها بقصة حى بن يقظان عند ابن سينا والقصة
تشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الانسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نور من العالم
العالى ، وتصور القصة ندرج الانسان ، بدون تأثير المجتمع ، فى طلب المعرفة
وتكلم عن الرياضات الصوفية على صورتها المتبعة عند أهل الشرق وكما أوصى
بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطونى الجديد .

== وكان قد انتدبه عبد الواحد خليفة الموحدى للرد على ما وجهه فريدريك الثانى من أسئلة فلسفية
لأهلء المسلمين فى منتصف القرن الثالث عشر الميلادى .

(١) راجع طبقات الأطباء لابن ابى أصيبعة ووفيات الأعيان وأخبار الحكماء ص ٤٠٦ ونفع
الطيب ج ٤ ص ٢٠١ ومونك ص ٣٨٣ ، عاش سنة ١١١٨ م فى إشبيلية .

الفصل الثالث

التحقيق النقدي لثبت كتب السهروردي

١ — لا شك أن مصير السهروردي المحزن قد أسدل - بادي الأمر وغداة مصرعه - ظلاً كثيفاً على إنتاجه الفلسفي ، نظراً للظروف التي أحاطت بحادث مقتله وما شاع عن الشيخ الشهيد من مروق عن الدين مع مقتت الناس في ذلك الوقت للنظر العقلی ومحاربتهم للآراء الباطنية خصوصاً بعد انتهاء الدولة الفاطمية في مصر وانهيار سلطان الشيعة في بلدان الشرق العربي^(١) إلا أن مؤرخي العصر لم يفهم أن يشيروا في اختصار إلى هذا الحادث وإلى بعض كتب الشيخ ، ويظهر أنهم يرددون ما تواتر عن الشيخ من أخبار دون محاولة أولية للنقد أو تحرر للصواب ؛ وفي كثير من الحالات ينقل الواحد منهم عن الآخر نقلاً يكاد يكون حرفياً ولكن تلامذة السهروردي قد اهتموا بتتبع أخباره وعلى الأخص الشهرزوري صاحب تواريخ الحكماء فهو يعقد فصلاً طويلاً عن السهروردي ويذكر حوالى ٤٩ مؤلفاً لأستاذه^(٢) ، وقد تناولنا ما أورده الشهرزوري مع ما أورده صاحب طبقات الأطباء ، وكشف الظنون (طبعة فلوجل) وشذرات الذهب والبستان الجامع والعقد المذهب ، وابن خلكان ، وغيرهم ممن أشرنا إليهم في عرضنا لتاريخ حياة السهروردي .

٢ — وقد تناولنا ما أورده هؤلاء في دراسة مقارنة مع الاستعانة بالفهارس

(١) ذكرنا في الفصل السابق أن مقتل السهروردي على الصورة المحزنة التي تناقلها الرواة كان سبباً لأن يعد شهيداً فيها بعد وأن يقبل الناس على كتبه ونفسهم تعاليمه .
(٢) ذكر الشهرزوري في آخر إحصائه لمؤلفات السهروردي « أن هذه جملة ما وصل إلينا من مصنفاته وبلغنا من أسماء مؤلفاته ويعجز أن تكون له أشياء أخرى لم تصل إلينا » .

الحديثة التي أخرجها ألفاردت Alwardt وبروكلمان وريتير Ritter في (Der Islam) وكلود كاهن Claude Cahen في البستان الجامع لعلماء الدين (مضبطة المعهد العلمي الفرنسي في دمشق) . وماسينيون في (مجموعة نصوص لم تنشر) وكوربان ، وختك وسبير Khattak & Spies في ثلاث رسائل عن التصوف .

وقد حققنا ما أورده الشهرزوري بعد هذه الدراسة على أساس أن الشهرزوري من أكثر تلامذة الدهر وردى اتصالاً به وبكتبه ، وقد أضفنا إلى الفهرس الشروح التي ذكرها مؤرخو تاريخ حياة الشيخ (١) .

١ — حكمة الإشراق :

- (١) شرح قطب الدين بن محمد بن مسعود الشيرازي .
- (ب) شرح محمد بن محمود الشهرزوري باسم (حل الرموز وكشف الكنوز) .
- (ح) شرح محمد شريف بن نظام الدين الهروي .
- (د) شرح الجرجاني لحكمة الإشراق - فلوجل (حاجي خليفة) .
- (هـ) تعليقات على جزء من حكمة الإشراق لنجم الدين الحاج محمود التبريزي حسب طلب نصير الدين سديد وزير ابن السلطان أحمد بها دورخان (ريتير Ritter) .
- (ر) شرح ملا هادي السبزواري .
- (ع) تعليق صدر الدين الشيرازي وهو المطبوع على الهامش على شرح القطب الشيرازي في طبعة فارس .
- (غ) نشره كوربان Corbin سنة ١٩٥٢ في باريس .

(١) الكتب التي أوردها الفهرس الحديثة في إجماع قد أثبتناها بدون إشارة ، أما التي ينفرد بها فهرس أو اثنان فقد ذكرنا أممها اسم الذي أوردها .

٣ — هياكل النور : نسخة فارسية وأخرى عربية (١) .

(١) شرح غياث الدين بن أسعد الدواني باسم شواكل الحور .

(ب) شرح منصور بن محمد الحسيني باسم (إشراف هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور) وهذا الشرح به تعليقات على شرح الدواني للهياكل واستدراكات .

(ح) شرح لمحمد بن محمود العلوي .

(د) شرح تركي باسم إيضاح الحكم لاسماعيل الانقراوى .

(هـ) مقتطفات من الهياكل النورية مع زيادات من شرحها بالإضافة إلى بعض مقتطفات من حكمة الإشراف لحسن الكردى .

٣ — التلويحات :

(١) شرح باسم التلويحات لمحمد بن محمود الشهرزورى . (ريتز Ritter)
ويذكر بروكلمان أن التلويحات هي شرح ابن كونة وقد يسمى بالمقاومات ، وهذا قلب لآراء ريتز Ritter ، إذ أن المقاومات كتاب مستقل وهو مختصر التلويحات وقد نشره كوربان في مجموعة الرسائل الميتافيزيقية) .

(ب) شرح التلويحات لعز الدولة سعد بن منصور الحسن هبة الله بن كونة الإمبراطبى .

(ح) المقاومات . يقول السهروردى في مقدمته :

هذا مختصر يجرى من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاحه ، بما كان الأولون يرسلونه ولم يتيسر إيرادهم في التلويحات . نشره كوربان سنة ١٩٤٥ .

(١) نشرنا هذا المؤلف مع مقدمة وتحقيقات - المطبعة التجارية - مصر سنة ١٩٥٧

٤ — اللمحات في الحقائق :

(١) شرح اللمحات لنظام الدين محمود بن فضل الله التودى الحمداني (١).

٥ — الآلواح العبادية : مهداة إلى عماد الدين قره أرسلان داود بن أرتق. (٢)
ومنها نسخة فارسية .

(١) شرح الآلواح باسم (الاشراف) لودود بن محمود التبريزي وله اسم آخر
مصباح الأرواح في كشف حقائق الآلواح، يذكره ريتز ولكن النسخة
التي اطلعت عليها بدارالكتب بالقاهرة تتخذ اسم « الاشراف » عنوانها.
(ب) شرح بالفارسية للآلواح مؤلفه غير معروف .

٦ — المشارع والمطارحات . نشر كوربان الجزء الالهى منه في مجموعة
الرسائل الميتافيزيقية . وتوجد طبعة حجر كاملة وليست للكتاب شرح .
٧ — المناجاة :

شرح المناجاة لآبى المظفر الإسفرائينى .

٨ — مقامات الصوفية ومعانى مصطلحاتهم . وهو كلفة التصوف حسب
بروكلمان والشهرزورى .

٩ — التعرف للتصوف .

١٠ — الاسماء الإدريسية : قد اطلعت على مخطوط بدارالكتب بالقاهرة ،
هذا الاسم في (مجموعة مخطوطات في الحكمة) وليس عليها اسم مؤلفها
ولكنها بعيدة تماما عن الطابع الإشرافى .

١١ — الأربعون إسما : يذكرها الشهرزورى وبروكلمان وآلفارادت ويشك
كوربان في نسبتها إلى السهروردى .

(١) تقوم اعداده للنشر .

(٢) تحت يدنا هذه النسخة وسنعددها للنشر إن شاء الله .

- ١٢ — أصوات أجنحة جبرائيل : نشرها كوربان في المجلة الآسيوية سنة ١٩٣٥
شرح أصوات أجنحة جبرائيل لشهيد على .
- ١٣ — برتونا مه : بالفارسية - الشهرزورى وبروكلان ، وريتير .
- ١٤ — ترجمة رسالة الطير : الشهرزورى وبروكلان وريتير وسبيز .
- ١٥ — بستان القلوب بالفارسية : (الشهرزورى وبروكلان ، وريتير ولكن كوربان يذكر أن هذا الكتاب منسوب خطأ إلى الشهرزورى .
- ١٦ — صفيح سيمورخ : بالفارسية نشرها كوربان سنة ١٩٣٩ في مجلة هرمس ج ٣ المجموعة الثالثة .
- ١٧ — الغربة الغربية : هكذا يورد ها بروكلان. نشرها Corbin سنة ١٩٥٢
على غرار قصة حى بن يقطان .
- ١٨ — الكلمات الذوقية والنكات الشوقية :
يذكر فى أوله د كتاب فيه كلمات ذوقية ونكات إشراقية كتبته بالتماس بعض إخوان التجريد .
شرح لرسالة الكلمات الذوقية ، لعلى ابن مجد الدين الشهرزورى البسطامى (بروكلان وريتير) .
- ١٩ — لغات موران : بالفارسية نشرها كوربان فى مجلة هرمس سنة ١٩٣٩ .
- ٢٠ — مؤنس العشاق :
شرح مؤنس العشاق لشهيد على نشره سبيز Spies فى مجلة الأبحاث الفلسفية ج ٢ سنة ١٩٣٢ - ١٩٣٣ .
- ٢١ — بقايا تلخيص إشارات ابن سينا : ريتير
شرح الإشارات بالفارسية : (الشهرزورى)
ويذكر الشهرزورى د ذكر بعض المعارف أن عنده شرحاً

على الإشارات ولم أقف عليه والله أعلم بصحته . . ويقتطف الدواني
في شرحه على هياكل النور بعض عبارات من شرح السهروردي
على إشارات ابن سينا .

٢٢ — كشف الغطا لإخوان الصفا : بروكلمان والشهرزوري وحاجي خليفة .

٢٣ — الواردات والتقدسات : كتاب في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية
على غرار كتاب نثر الدين الرازي ، السر المكتوم في مخاطبات النجوم ،
وكتاب المجريطي (غاية الحكيم) ويذكره كوربان باسم « تقدسات
الشيخ الشهيد » .

٢٤ — تحفة الأحباب : يذكره حاجي خليفة وهو اختصار المستصفي للغزالي
في الفقه ، ويجوز أن يكون هو التنيحات في الأصول الذي ذكره الشهرزوري .
وهناك مؤلفات يذكرها الشهرزوري وحده مثل :

الرمز المومي ، المبدأ والمعاد بالفارسية ، البارقات الإلهية والنبات السبابة ،
لوامع الأنوار ، كتاب الصبر ، كتاب العشق .

وهناك رسائل صوفية يذكر الشهرزوري أن الشيخ ألهمها في صباه وهي .

رسالة غاية المبتدى ، رسالة روري باحما عنه بالفارسية ؟ ، مكاتبات إلى الملوك
والمشايع ، كتب في السيام (السيمياء) يذكر الشهرزوري أنها تنسب إليه (أى أنه غير متأكد
من صحة نسبتها إليه) - تسيحات العقول والنفوس والعناصر ؛ وهناك جملة رسائل
أخرى يغلب على الظن أنها أجزاء من الواردات والتقدسات وهي : رسالة التسيحات
ودعوات السكواكب - أدعية متفرقة : الدعوة الشمسية ، الواردات الإلهية ،
متخيرات السكواكب وتسيحاتها ، السراج الوهاج : ويذكر الشهرزوري
(والظاهر أنه ليس له) .

وهناك كتب ورسائل ذكرها الشهرزورى وغيره ولكن قد يشك
فى نسبتها إليه وهى :

١ — الرقيم القدسى : الشهرزورى ، كلود كاهن Claude Cahen .

٢ — رسالة المعراج : الشهرزورى ، حاجى خليفة .

ويشك كوربان Corbin فى نسبتها إلى السهروردى .

٣ — رسالة تفسير آيات من كتاب الله وخبر عن رسول الله : الشهرزورى ،
ويذكر كلود كاهن أن للسهروردى تفسيراً للقرآن وربما كان هذا ما يقصده .

٤ — اعتقاد الحكماء : يورده الشهرزورى وماسينيون . نشره كوربان ١٩٥٢ .

٥ — رسالة يزدان سينا كشت وهى لعين القضاة الهمداني ونسبت
خطأً للسهروردى .

٦ — سكنات الصالحين : لم يذكرها الشهرزورى وذكرها ماسينيون .

ويضيف ريتز Ritter إلى ما أوردناه :

١ — رسالة مختصرة تتضمن مقالات عن :

الجسم ، والحركات ، والربوبية ، والمعاد ، والوجد ، والإلهام .

٢ — مختصر فى الفلسفة يتناول المنطق والطبيعة وما بعد الطبيعة .

٣ — قصيدة أبدأ تحن إليكم الأرواح :

شهرزورى ، ياقوت ، ابن أبى أصيبعة .

الفصل الرابع

تصنيف كتبه

١ — إن دراسة تطور (المذهب) في الدراسات العقلية تتطلب تتبعاً للبذور الأولى ومسيرة تطورها إلى تمام بلورتها في صيغتها النهائية ، وقد تنصب هذه الدراسة على جملة من المفكرين ، أو على مفكر واحد ، وقد تتبع المنهج الباطني إذا أعوزتنا مستلزمات المنهج التاريخي الخارجي . وفي دراستنا للمذهب الإشراقي عند السهروردي نحاول أن نتبع هذا الفكر في مؤلفات السهروردي ؛ فهل تفكير السهروردي يعد وحدة متماسكة أورجانيكية صدرت عنه آراء تؤلف في مجموعها كلا غير متطور ؟ أو أنه قد خضع لتطور فكري ظهرت آثاره في كتبه ؟

و دراسة تصنيفات كتب السهروردي تفيدنا كثيراً في تتبع نبضات فكره . والدراسة النقدية العميقة لكتبه تدلنا على أن السهروردي في تفكيره لم يخضع لتطور عقلي جازم ، وأن كتبه لا تصور هذا التطور بقدر ما تصور موقفاً ثابتاً على وجه الإجمال يعبر عن وحدة فكرية لا أقول متماسكة تمام التماسك بل على الأقل لا يظهر فيها أثر التجديد نتيجة لعامل خارجي وقي يخضعها لذبذبات التطور أو التراجع .

٢ — لنتناول تصنيف ماسينيون^(١) على أنه محاولة أولية لوضع تصنيف لكتب السهروردي : فقد قسم الكتب والرسائل إلى ثلاث مجموعات :

(١) مجموعة ظهرت في عهد الشباب : « العهد الإشراقي » ، وتشتمل على :

(١) مجموعة نصوص لم تنشر س ١١٣ وما بعدها .

الألواح العمادية ، هياكل النور ، الرسائل الصوفية (وهو يستند في هذا إلى ما أورده الشهرزورى من أن السهروردى حرر الرسائل الصوفية في عهد الصبا) .

(ب) المجموعة الثانية — في العهد المشائى :

- | | |
|----------------|---------------|
| ١ — التلوينات | ٢ — اللجات |
| ٣ — المقاومات | ٤ — المطارحات |
| ٥ — المناجاة . | |

(ج) المجموعة الثالثة : في العهد الاخير وهو العهد الذى تأثر فيه بالأفلاطونية .

الحديثة وابن سينا . Période Avicenne - Platonicienne :

- ١ — حكمة الإشراق
- ٢ — كلمة التصوف
- ٣ — اعتقاد الحكماء

هذه المجموعات الثلاث التى يوردها ماسينيون يقسمها على ثلاث مراحل ؛ فالمجموعة الأولى حررت في العهد الإشراقى الخالص . والمجموعة الثانية حررت في العهد المشائى والمجموعة الثالثة حررت في العهد الذى تأثر فيه السهروردى بابن سينا والأفلاطونية الحديثة .

أى أن ماسينيون يفترض انفصالا للمراحل الثلاث في ذهن السهروردى وأن أولى المراحل هى الإشراقية الخالصة وبعدها المشائية ثم الأفلاطونية الحديثة . مع ابن سينا .

والاعتراض على هذا التصنيف من وجهين :

أولا — أن تفكير السهروردى نفسه كما هو واضح من كتبه لا يدل على هذا الانفصال أو هذا الترتيب التطورى ، بل هو يعبر عن وحدة تفرع عليها هذه الكتب لا حلقات في سلسلة تصاعدية .

ثانياً — كيف يمكن الفصل بين المشائية والأفلاطونية المحدثة وابن سينا في ذلك الوقت ؟ لقد عرف المسلمون أرسطو عن طريق الأفلاطونية المحدثة فالمشائية الإسلامية ليست أرسطية خالصة ، فذهب ابن سينا المشائي يقوم على أسس أفلاطونية محدثة . ؟

وهل نستطيع التسليم مع ماسينيون بأن الألواح العبادية قد حررت في عهد الشباب مع أنها مهداة لعاد الدين قلاج أرسلان أمير خربوط الذي ولى الحكم في سنة ٥٨١ هـ والمعروف أن السهروردي توفي سنة ٥٨٧ هـ ، وهذه الفترة من ٥٨١ — ٥٨٧ هـ هي الفترة التي انتهى فيها السهروردي من تأليف حكمة الإشراق وهو الذي وضعه ماسينيون في المرحلة الثالثة .

وبالإضافة إلى هذا فإنه توجد إشارات سريعة إلى حكمة الإشراق في الألواح العبادية (١) .

وأما عن هياكل النور فإن الهيكلين السادس والسابع منه يتضمنان شرحاً وتبسيطاً للأفكار الأساسية في حكمة الإشراق فلا يمكن إذن أن نفصل فصلاً تاماً بين هذين الكتابين كما فعل ماسينيون إذ أنه جعل هياكل النور في العهد الأول وحكمة الإشراق في العهد الأخير .

أما رسائله الصوفية فقد وضعت في قالب خرافات أو رموز وتعد بمثابة إعداد وتهية ودعوة للانخراط في الطريق الإشراقي مثل الغربة الغريبة ومؤنس العشاق . والأفكار التي تتضمنها هذه الرسائل تشير حتماً إلى ما يتضمنه حكمة الإشراق من مبادئ إشراقية ، فلا يمكن أن تعد إذن سابقة على عهد تحرير حكمة الإشراق ، ولا يمكن الفصل بينها وبين حكمة الإشراق بعهد مشائي بحث .

والمهم أن كتب السهروردي لا تقدم لنا تأريخاً مقنعاً لتطوره الروحي

(١) راجع ص ٧ من مقدمة كوربان للرسائل الميتافيزيقية .

فى الفترة التى استعمل فيها الحجج المشائية فى صباه لم يكن مندفعاً لا استعمالها تحت تأثير دراسته للمشائية فى ذلك الوقت فقط بل لمناقشة زملائه وللدفاع عن وجهة نظره فى أصفهان ومراغة .

ونرى السهروردى يشير إلى حكمة الإشراق فى جميع كتبه وقد انتهى منه وعمره ٣٣ سنة وانتهى من المطارحات وقد ناهز الثلاثين . وأما كتبه التى تعبر عن المذهب إلى جانب هذين فهى التلويحات والمقاومات والهيكل ، وهى تتضمن الأفكار الأساسية التى يشير إليها حكمة الإشراق ، ومن ثم فقد تعذر على الباحث أن يلبس أى أثر فى كتاباته لنطور روحى واضح المعالم ، حتى أن ترتيب الكتب نفسها يتخذ شكلاً واحداً - ماعدا الرسائل - ففيها الأجزاء التقليدية الثلاث المنطق والطبيعى والإلهى .

قطب الدين الشيرازى وتصنيف ماسينيون :

ويظهر أن ماسينيون قد تأثر كثيراً بأراء قطب الدين الشيرازى شارح حكمة الإشراق ، فهو يرى أن الرسائل الصوفية حررت فى عهد الصبا ، وسبق أن بيننا أن هذه الرسائل تقوم على الأسس الميتافيزيقية المفصلة فى حكمة الإشراق .

وكذلك يرى ماسينيون مع قطب الدين أن المؤلف بدأ فى تحرير اللحات والتلويحات ، قبل الانتهاء من حكمة الإشراق مع أنهما يشيران إلى حكمة الإشراق صراحة فهو فى التلويحات مثلاً يشير إلى أن تفصيل ما يورده هنا يوجد فى كتابه حكمة الإشراق الذى يحوى الحكمة العجيبة .

وأما المطارحات فهى تشير كثيراً إلى حكمة الإشراق بل وتحدث عن موضوعات حكمة الإشراق خصوصاً حين الكلام عن المثل العقلية والأنواع القائمة (١) .

(١) وقد يكون هذا راجعاً إلى أن المؤلفين قبل عهد الطباعة لم يكونوا يخضعوا لنظام التأليف الحديث فكانوا يهتمون من كتبهم ثم يوردون فيغيرونها فيها ويبدلونها ويضيفونها أو ينقصونها ، ويمكن التحقق من هذا لو وقعت فى أيدينا نسخ المؤلفين الأصلية .

والحقيقة أن الشراح أمثال الشهرزورى وقطب الدين الشيرازى لم يهتموا كثيراً بالتحقيق التاريخى لنصوص السهروردى .

٣ — تصنيف كوربان^(١) :

حاول كوربان أن يضع تصنيفا يشير إلى وحدة المذهب المتماثلة ، فنصف الكتب على الوجه التالى :-

(أ) المؤلفات الكبرى وهى أربعة كتب تؤلف فى مجموعها وحدة تعبر عن المذهب الإشرافى وهى التلويحات والمقاومات والمطارحات وحكمة الإشراف .

(ب) المؤلفات الصغرى وهى كتب متكاملة يكمل بعضها بعضا وتعبر عن مجموعة أفكار متقاربة وتهدف إلى غاية واحدة ، ونجد أساسها المذهبي فى الأربعه كتب الأولى وهى : الألواح العمادية ، بستان القلوب ، هياكل النور ، اعتقاد الحكماء ، كلمة التصوف ، كشف الغطاء ، اللحات .

(ج) ويمكن أن نضع الرسائل كلها فى درجة واحدة ، الفارسية وغير الفارسية ، وهى تعبير رمزى عن المذهب الإشرافى تتمد طريق السالكين ، مثل عقل سرخ وأصوات أجنحة جبرائيل ، والقرية الغريبة ، والكلمة الذوقية ، ولغات موران ومؤنس العشاق ورسالة فى حالة الطفولة ، . ورسالة عن جماعة الصوفية وهى فارسية ، ورسالة الطير وصغير سيمورغ .

(د) وأخيراً كتاب الواردات والتقدسات أو د تقدسات الشيخ الشهيد ، وهى عبارة عن تسيحيات أو دعوات أسبوعية تتفق مع الإشرافية وتساعد السالك على التدرج فى الطريق الروحى ، ويفرد لها كوربان مكانا خاصا بها فى تصنيفه . ويريد كوربان أن يصل إلى هدفين من هذا التصنيف .

أولا : بيان أن الكتب الأربعة الأولى تعبر عن المذهب الإشرافى فى جلته .

(٢) مقدمة الرسائل المتناظريّة .

ثانيا : بيان طريقة تحرير الكتب الأربعة وتخطيطها .

أولا — يذكر السهروردي في المطارحات :

أنه يجب قراءة التلويحات قبل المطارحات ويأتى بينهما المقاومات وهو مختصر ثم بعد هذه الثلاثة حكمة الإشراق .
أما المؤلفات الصغرى فهى قائمة على أصول من الكبرى الرباعية وتفسر بعض القواعد الأساسية الواردة فيها .

ثانيا — إذا تناولنا الكتب الثلاثة الأولى دون حكمة الإشراق نجد أن المنطق والطبيعة فى كل منها يمكن أن يتشابه ، فهما يعرضان مشاكل واحدة . والحقبة أن هذا التشابه ليس تاما بل أنهما قد يختلفان من حيث الإيجاز والإسهاب فى العرض ، ومن حيث صورة العرض والبيان مع اتفاقهما فى الموضوع والرأى . وأما حكمة الإشراق فهى تركيز لما ورد فى هذه الكتب وتخطيط كامل للذهب الإشراقى فى صورته الناضجة .

وتصنيف كوربان أقرب إلى اعتبار تفكير الشيخ وحدة متماكة لذلك فهو اى كوربان يبتعد عن أى تفسير تاريخى لتحرير كتب السهروردي .

والثابت من نصوص السهروردي نفسه أنه بدأ فى تحرير حكمة الإشراق ثم عاقته رحلانه العديدة عن إتمامه فخر غيره من الكتب كاللحات والتلويحات والمقاومات والمطارحات والهاكل ، ولكنه فى هذه الفترة لم يكن ينقطع تماماً عن الاستمرار فى تحرير حكمة الإشراق .

فيمكن أن يقال إذن إنه قد فكر فى مذهبه وكونه قبل تحرير حكمة الإشراق ، وإنه فى تحريره لكتبه الأخرى لم ينح النحو المذهبي الكامل بل إنه كان يريد أن يعرض بعض جوانب مذهب الإشراقى فى هذه الرسائل التعليمية الصغيرة (الفلسفية والصوفية) لإشباع رغبة الأشيع والمريدين . أما حكمة الإشراق

فقد كان يؤخر إتمامه لزيادة الإجابة في صياغته وقد ظهر أثر ذلك في شدة إيجازه مع عمق عباراته وذلك على عكس المطارحات مثلاً الذي أرسله إرسالاً دون تكلف ، ودليل ذلك أنه قد أشار بقراءة كتبه الأخرى قبل قراءة حكمة الإشراق ؛ لأن الكتب الأخرى تعرض نواحي مبسطة للمذهب ، أما حكمة الإشراق فهو عمل كامل يتضمن سائر هذه النواحي . لذلك لا نستطيع التسليم مع كوربان بأن هناك أربعة كتب تمثل المذهب الإشراقي كان السهروردي قد وزع عليها نواحي مذهبه .

والواقع أن دراسة حكمة الإشراق وحده تعطينا الفكرة الكاملة عن مذهب السهروردي أما سائر الكتب فهي أقرب إلى التفصيلات والشروح التي توضح وتدافع وتمهد لموجز ما أورده حكمة الإشراق وتقارن أيضاً بينه وبين المذاهب الأخرى كما في المطارحات والتلويحات ، ففي التلويحات مثلاً نجد في الجزء (١) الذي رأى فيه السهروردي أرسطو هجوماً شديداً على المشائين الإسلاميين وانتصاراً لأبي يزيد البسطامي والحلاج والجنيد لأنهم سلكوا طريق الحكمة الذوقية لا البحثية ، وفي المطارحات يورد آراء الأقدمين ويفندها على طريقته الإشراقية وكذلك في اللحات .

أما في الهياكل فهو يعرض بعض أفكار مذهب الأساسية بطريقة مبسطة دون مناقشة أو مقارنة .

وعلى هذا فمحاولة وضع تصنيف أورجانيكي لكتب السهروردي محاولة أعتقد أنها بعيدة عن الدقة العلمية .

وإذن فيجب أن نترك التفكير في تصنيف كتبه على هذا النحو ولنتدبر الترتيب التعليمي الذي يشير إليه السهروردي نفسه ؛ فهو مثلاً يشير بقراءة التلويحات قبل المطارحات والمطارحات قبل حكمة الإشراق وهكذا الخ . . .

(١) راجع كتاب « التلويحات للسهروردي - نسخة مصورة عن مخطوطة براين - العلم الثالث - المورد الثالث « حكاية ومنام » - راجع نشرة كوربان فقرة ٥٥ س ٧٠

وهذا ما يهدف إليه السهروردي نفسه من تحريره للكتب المذكورة ، وتنتهي القراءات إلى الرياضة والمجاهدة . والرسائل الصوفية مفيدة في هذه المرحلة ، ثم يسمح لك القيم^(١) على الإشراق بقراءة حكمة الإشراق فتستبين لك الحقائق وتسلك طريق المشاهدين للأنوار القاهرة والقابسين للبارقات الإلهية .

« وهذا الكتاب [أى المطارحات] ينبغي أن يقرأ [قبل حكمة الإشراق] وبعد تحقيق المختصر الموسوم بالتلويحات . . . فإذا استحكّم الباحث هذا النمط فليشرع في الرياضات المبرقة بحكم القيم على الإشراق حتى يعاين بعض مبادئ الإشراق ثم يتم له مباني الأمور . . . وأول الشروع في الحكمة هو الانسلاخ عن الدنيا ، وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية وآخره لانهائية له . . »^(٢)

(١) الشيخ أو المرشد ويسميه السهروردي في مواضع أخرى « القائم بالكتاب » .

(٢) راجع مقدمة المطارحات ص ١٩٤ وما بعدها .

الباب الثاني

المدرسة الإشرافية

دراسة نقدية للمصادر والأصول

الفصل الأول

مدلول الإشراف

١ — يشير الجرجاني في التعريفات إلى أن الإشرافيين طائفة رئيسهم أفلاطون . وهذا يتفق مع ما يذهب إليه السهروردي نفسه فهو يقول عن أفلاطون في مقدمة حكمة الإشراف : « إمام الحكمة رئيسنا أفلاطون » . وفي كتاب « دابستان المذاهب » يتكلم مؤلفه عن الإشرافيين الإيرانيين كأنهم أفلاطونيو إيران^(١) . فإلى أى حد يمكن أن يقال عن الإشرافية إنها أفلاطونية متأثرة بالدين الزرادشتي في العهد المتأخر؟ ويستعمل السهروردي نفسه كلمة إشراف ليصف بها التابعين له من الحكماء الإشرافيين^(٢) . فن هم هؤلاء الإشرافيون ؟ وكيف نفسر المذهب الإشرافي ونحدد الممرقة الإشرافية ؟ أو بمعنى أدق ما هي المماني التي تنطوي عليها كلمة « إشراف » ؟ وهل نستطيع أن نقيم مذهباً محدداً واضحاً على هذا الأساس ؟ وأخيراً

(١) راجع المطارحات فقرة ١٤١ .

(٢) راجع مقدمة كوران عن الرسائل الميتافيزيقية .

هل نستطيع التمييز بين الإشراقية وبين ما يسمى بالحكمة المشرقية ، كما نجددها عند ابن سينا ؟

ويجيب السهروردي نفسه عن السؤال الأخير إجابة قاطعة فيقول (١) : « ولهذا صرح الشيخ أبو علي (ابن سينا) في كراريس نسبها إلى المشرقين ، توجد متفرقة غير ملتزمة ، بأن البسائط ترسم ولا تحد ، وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة ، إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى بونا يعتد به ، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في عهد العلماء الخسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تجميع طرائق المشائين ونفريعها وتمذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين ، وإن كان قد يتفق فيه نكت متفرقة بحثة شريفة . والخطب العظيم مرموز في كتابنا المشتمل على الأصول الشريفة المسمى بحكمة الإشراق ، .

٢ — وقد يكون شراح المذهب على صلة بالتيارات الحقيقية التي عاصرت قيامه أو بالبواعت التاريخية أو المذهبية : إلا أننا نجد الشيرازي يردد ما ذكره السهروردي نفسه في كتبه دون خروج على النص أو استبطان نقدي لنصوص الشيخ .

ويذكر قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق : « إنها الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمه المشاركة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول لأن حكمهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها ، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا

(١) الطارحات ، المشرع الثاني ص ١٩٥ . ويلاحظ على هذا النص أنه يذكر « مشرقي » على أنها مرادفة « لإشراق » .

قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (١) .

وهذا النص الهام يشير إلى :

١ — أن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشرافية وأنه يتضمن ظهور الموجود أى تأسيس وجوده ، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف .

٢ — وأن هناك ترادفاً بين لفظ (إشرافي) و (مشرق) ، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقين أى الشرقيين الذين يقعون جغرافياً في الشرق ويقصد بهذه الإشارة بلاد فارس .

٣ — ويمكن ضم المفهومين الأول والثاني إلى بعضيهما والقول بأن حكمااء فارس المشرقين تقوم فلسفتهم على الكشف أو المشاهدة أى ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها .

وعلى هذا تقوم الفلسفة الإشرافية في مقابل المشائية .

فبينما تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي . يقول د بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية أى لوامع نورية عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة التي هي القواعد الإشرافية ، (٢) وتؤسس على تعاليم الفرس القدماء بالإضافة إلى حكمة اليونان (عدا أرسطو فهو رئيس أتباع الحكمة البشائية) وحكمة بابل والهند ومصر القديمة .

٣ — ويستعمل السهروردي لفظي « شرق » و « غرب » بمعنى مجازي في مواضع كثيرة ، فهو يشير في التلويحات إلى « شرق أكبر وهو عالم العقول

(١) مقدمة شرح حكمة الإشراق لقطب الدين الشيرازي . طبعة طهران .

(٢) مقدمة حكمة الإشراق .

وشرق أصغر وهو عالم النفوس ، (١) ، ثم يشير إلى مغرب النفس أى اتصالها بالمادة ، والنفس فى طريق (الاستشراق) تنتقل من عالم لآخر حتى تصل إلى الموت الأكبر عن عالم المادة ، وفى هذه المرحلة تصل النفس إلى جبريل أبى النفوس الإنسانية ، ويسميه المزادكة « بهمان » ويرد ذكر « بهمان » (٢) ، « ومانى » بكثرة فى نصوص السهروردى ؛ وهذه الإشارات فى الكتب التى يلخص فيها المشائية كالتلويحات والمطارحات ، تنبئ عن بدء تشييد المذهب الإشراقى .

فى فقرة ٥٥ من التلويحات يذكر السهروردى حله الذى رأى فيه أرسطو ، وهذا الحلم تعبير عن حالة متوسطة بين اليقظة والمنام ، وتحدث المناقشة فيه بين السهروردى وأرسطو فى عالم متوسط بين عالم العقول وعالم الحس وهو عالم الخيال ، أى عالم « المثل المتعلقة » ؛ ولهذا العالم دور هام فى المذهب الإشراقى .

وتستمر البذور الإشراقية فى الظهور تدريجياً فى الفقرة ٨٩ تلويحات وفى الفصل الأول من المشرع السابع من إلهيات المطارحات وعلى الأخص فى الفقرات من ٢٠٨ - ٢١١ ؛ وتبين هذه النصوص الخطوط الأولى للمعرفة الإشراقية ، ويقدم المؤلف بالتدرج مبادئه الإشراقية بعد مناقشة المبادئ المشائية ، فى كتابات السهروردى نجد نقداً متواصلاً للقواعد المشائية وهجوماً بل وتعريضاً بابن سينا .

وفى المورد الثالث من إلهيات التلويحات حيث يعرض السهروردى لمسألة العلم الحضورى والعلم الصورى ، يبدأ بمناقشة موقف ابن سينا بصدد المعرفة والاتحاد (فقرة ٥٤ تلويحات) فيقبل مايقوله ابن سينا عن المعرفة عن طريق

(١) التلويحات فقرة ٨٥ .

(٢) نجد فى نصوص السهروردى « بهمن » بدلا من « بهمان » .

الاتصال ولكنه يرفض الاتحاد رفضاً باتاً ، ويذكر أن ابن سينا نقل فكرة
عن فورفوربوس في الإشارات .

وإذا ضمنا الفقرتين ٥٥ و ٨٩ من التلويحات إلى بعضهما نجد أنهما تعبران
عن موقف أولى أساسى للإشراقية في مواجهة المشائية .

فالفقرة ٥٥ كما ذكرنا تشير إلى « حلم أرسطو » ، ونجد السهروردي يستنطق
أرسطو بالمبادئ الإشراقية أى أنه يقصد إلى نقد دعاوى المشائين على لسان
رئيسهم وكيف أنه رجع عن رأيه بعد مشاهدته عالم الأنوار العقلية ، ثم كيف أنه
يشئ على أفلاطون بعد أن هاجم نظريته في المثل ، وعلى الجلمة نجد تحولاً أساسياً
من الاتجاه المشائى إلى الاتجاه الإشراقى المبني على الذوق والكشف ؛ ذلك
أن السهروردي أخذ يذكر لأرسطو أسماء حكماء عصره من الإسلاميين أتباع
الحكمة البهيمية المشائية فلم يلتفت أرسطو إليه بل أثنى على من سماهم من الصوفية
المتجربين أمثال البسطامى والحلاج وذى النون .

وتشير هذه النصوص إلى نوع من العلم لا يأتى عن طريق التجريد أو تمثيل
صورة الموضوع في الذهن بل هو علم لا يزيد شيئاً على الذات العارفة ، هو تكشف
يتحد فيه الموضوع بالعارف لأن الذات العارفة من نوع الموضوع فهى نور وشعور
بهذا النور ثم إن موضوع المعرفة هى الأنوار العقلية .

فالمعرفة إذن لا تقوم على تجريد الصور كما يقرر المشاؤون بل هى (كما يقول
الإشراقيون) معرفة تقوم على الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر
النورانية إن صعوداً وإن نزولاً ، وتسمى بالعلم « الحضورى الانصالى
الشهودى » (١) .

فعندما يكون الموضوع معروضا للنظر وترفع الحجب يحصل للنفس « إشراق

(١) العلم الحضورى هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد
أنفسه . كتاب التعريفات لأجرجانى صفحة ٦٧ القاهرة ١٣٠٠

حضورى ، على المبصر فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة فى النفس ، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر وأكثر من ذلك فإن النفس هى التى تؤسس وجود الموضوع وإذا ربطنا العمليتين ، عملية الإشراق على النفس لإدراك الموضوع وعملية إشراق النفس على الموضوع لتأسيس وجوده ، نجد أنهما فعل واحد ، وأنه ليس هناك فعل مزدوج ، فالإشراق الإدراكى عملية وجودية مشيدة فى نفس الوقت . وسنبين أثناء كلامنا عن نظرية الرؤيا عند السهروردي أوجه الشبه بينه وبين باركلى فى موقفه اللامادى وتأسيسه للوجود على أساس فسكبرى .

ونعود فنقول إن هذه القدرة على استحضار الموضوع أو جعله حاضرا تختص بالنفس وحدها فى حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علاقته . ذلك أن حضور النفس لذاتها وحضور قواها لذاتها ، وحضور ما يحضر لقواها لذاتها كل هذا يكون بقدر تسلط النفس على الجسد ، فإن الحضور بقدر التسلط ، والإدراك بقدر الحضور ، ويتدرج هذا الإدراك حسب درجة النفس فى التسلط على قوى الجسد أو تسلط الجسد على قوى النفس فن أنوار مشرقة إلى ظلمات غاسقة .

ويسمى الإدراك إلى أعلى درجة حينما يكون موضوعه نور الأنوار وهو فى قمة الوجود ، مفارق بل يسمى على كل مفارقة . وحضوره للنفس نتيجة لقهره وتسلطه المطلق عليها . وسنرى أن القهر والمحبة علاقتان تنتظان الأنوار بأسرها . وأول العلاقات فى الوجود هى العلاقة بين نور الأنوار والصادر الأول ، لأن هذا الصادر الأول الذى يمنح الوجود للوجودات كلها ، هذا الصادر فائض عن نور الأنوار كما يشتعل السراج من السراج بدون أن ينقص من الأول شيء . والصادر الأول هو الذى تصدر عنه سائر الموجودات فى نظام ازدواج يستند إلى علاقة العاشق والمعشوق أو القهر والمحبة التى أشرنا إليها .

الفصل الثانى

التراث الشرقى

١ - كيف تأثر السهروردى بالتراث الشرقى ؟ أو كيف تأثر بالتراث الفارسى على وجه الخصوص ؟ فهو يقرر فى كتبه أن مذهبه إحياء لآراء حكماء فارس القدماء .

يتمثل الدين الفارسى القديم فى مذهب زرادشت والمذاهب الأخرى التى قامت حوله . ويتلخص المذهب الزرادشتى فى أن هناك مظهرين لحقيقة كلية واحدة هى الألوهية وهذان المظهران هما مجموعة الأرواح الطيبة ، أرمزدا ، ومجموعة الأرواح الخبيثة ، أهريمان ، أى أن هناك مبدئين للوجود : مبدأ للخير وآخر للشر ، وهذان المبدآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير فى النهاية ؛ ومهما قيل عن إضعاف الصراع لوحدة الذات الإلهية وعن ثنائية المذهب من الناحية الفلسفية ، إلا أنه يعبر من الناحية الدينية - على الأقل - عن الوحدة (١) .

وقد نشأت عن موقف زرادشت هذا فرق وطوائف عدة تفسر حقيقة المبدئين ؛ فبعضها ترجم المبدئين إلى النور والظلام بدل الخير والشر ؛ والبعض الآخر جعلهما مستقلين تمام الاستقلال وأقام ثنائية ثابتة من الناحية الدينية والفلسفية ، وجعل العالم الحسى من صنع إله الظلام كالماتورية والمزدكية ، فيجب إذن التخلص من هذا العالم لأنه شر ؛ وطائفة ثالثة فسرت الظلام على أنه شك قام فى ذات المبدأ الأول (النور) .

وللزرادشتية تعاليم خاصة متضمنة فى الأبتاق Avesta الذى ترجم إلى اللغة اليونانية وترجم إلى العربية كما يذكر ابن النديم وترجمه دارمستتر Darmesteter

إلى الألمانية حديثاً . ويقال إن الفكر الفارسي قد نقل إلى اليونان على عهد الإسكندر الأكبر حين ظفر بدارا ملكهم . يقول الشهرزورى : ويقال إن المنطق والحكمة التى ألقها وهذبا أرسطاطاليس أصل ذلك مأخوذ من خزائن الفرس حين ظفر الإسكندر بدارا وبلادهم ، وإنه ما قدر أرسطو على ذلك إلا بمدد من كتبهم ومعاونتها ، ولا شك ولا خفاء عند من أدرك طرفا من الأمور الشريفة والحكمة الصحيحة فى مقدار حكمة فارس وشرفها ، (١) .

ولكن هذا رأى ليس له سند حقيقى من التاريخ والفكر وهناك رأى آخر يذهب إلى أن أفلوطين نفسه قد سحب جيش الروم إلى فارس فتأثر بالفكر الفارسي هناك ولكن مؤرخ حياته فورفوروريوس^(٢) لا يؤيد هذه الواقعة إذ هو يذكر فقط أن أفلوطين التحق بجيش جورديان المتجه إلى فارس ولكن هذا الجيش هزم فى العراق ولم يلبث أفلوطين أن هرب واحتفى فى انطاكية .

ورأى ثالث وهو هجرة فلاسفة أينما بعد إغلاق جستنيان لمدارس الفلسفة فيها ، وترحيب ملك الفرس بهم وإسكانهم شمال فارس فى منطقة جنديسابور القديمة . فآثر هؤلاء اليونان فى الفكر الفارسي وتأثروا به ، ونقل عنهم السريان الذين كانوا على مقربة منهم فى الرها وحران ، وبذلك ذاعت الأفكار الفارسية فى هذا الوسط الذى كان يموج بكل ما عرف عن الشرق من تراث ديني وفلسفي . وقد نقل هذا التراث كله أو بعضه إلى المثقفين من المسلمين فتناولوه بالدراسة والتخريج فكانت المذاهب الإسلامية فى الفكر .

والذى يعيننا من هذا الأمر اتصال التراث الفارسي بالبيئة العقلية الإسلامية اتصالا مباشراً . إذ أنه بعد الفتح الإسلامى لفارس شغف العرب بنقل الأفكار

(١) راجع نوايخ الحكاء للشهرزورى مخطوط رقم ٩٩٠ م . راغب ورقة ١١٧

(٢) راجع تاريخ حياة أفلوطين بقلم فورفوروريوس ص ٣ فقرة ٣ ترجمة إميل بربيه ،
الاسبوعات ج ١ طبعة باريس سنة ١٩٢٤ .

الفارسية ونظم الحكم والسياسة وتأثر الغالب بالمغلوب لأن العرب لم تكن لهم حضارة كحضارة الفرس فتلبذوا عليهم . ونميز من النقلة عبد الله بن المقفع الذى نقل كلیلة ودمنة إلى العربية . وعرف عن الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا الرازى الطبيب) المتوفى سنة ٣٢٠ هجرية ، أنه كان من نقلة الثقافة الفارسية القديمة . قال ابن حزم ، وقد أفردنا فى نقض هذه المقالة كتاباً جمعناه فى نقض كلام محمد بن زكريا الرازى الطبيب فى كتابه الموسوم بالعلم الإلهى وقال البيرونى عنه ، وذلك أن طالعت كتابه فى العلم الإلهى وهو يبادى فيه بالدلالة على مكشوب مانى وخاصة كتابه الموسوم بسفر الأسرار ، (١) .

ومعرفة الرازى بالسكتب المانوية يشهد بها كتاب التراجم فيذكر ابن النديم أن له كتاباً قديماً جرى بينه وبين سيسن ألمنانى ويذكر البيرونى أن له كتاباً فى الرد على سيسن الثنوى (٢) ويذكر صاعد فى طبقات الأئمة أن الرازى قد هاجم أرسطو فى كتابه العلم الإلهى والطب الروحانى وغير ذلك من كتبه مما يدل على استحسانه لمذهب الثنوية فى الإشراك (الشرك) (٣) .

ويذكر المسعودى صاحب التنبيه والإشراف عن الرازى ، وقد أتينا على شرح جميع ذلك وما ذكره من المعجزات والدلائل والعلامات ، وما يذهبون إليه فى الخمسة القدماء عندهم أورمزد وهو الله عز وجل وأهرمن وهو الشيطان الشرير وكاه وهو الزمان وجام وهو المسكان وهوم وهو الطينة والخيرة ، وحجاجهم لذلك وعلّة تعظيمهم للثنين وغيرهما من الأنوار ، والفرق بين النار والنور (٤) .

(١) ج ١ ص ٣٤ .

(٢) مقالات الرازى بول كراوس ص ١٨٦

(٣) د د د د د ص ١٨١

(٤) د د د د د ص ١٨٤

وهناك غير الرازى كثيرون من التراجمة وأصحاب التراجم الجامعة كابن حزم والشهرستاني وابن النديم والبيروني واليعقوبي ، وهناك كتاب لمحمود بن إسحق نشره فلوجل نجد فيه مقتطفات عن المانوية ثم المسعودي وهو يشبه إلى الكاهن Tansar كاهن أردشير مؤسس الكنيسة المزدكية في الامبراطورية الساسانية في القرن الثالث الميلادي وكيف أنه كان أفلاطونياً ، ولهذا الكاهن رسالة يشير فيها إلى نظام حياته وبجاهداته وهي تنطبق إلى حد كبير على ما يشير به السهروردي عن نظام حياته النفسية وبجاهداته ورياضاته الصوفية (١) وإلى جانب كتاب التراجم نجد كثيرين من المفكرين من أصل فارسي كابن سينا والسهروردي ، وهم على علم باللغة الفارسية وآدابها مما يستطيعون معه قراءة الكتب الفارسية وكانت ذاتة بين جبهة المثقفين ، وكان من تأثير ذلك أننا نجد لابن سينا والسهروردي رسائل بالفارسية ؛ وفيما يختص بالسهروردي نجد أنه كان متصلاً ببلاط السلاجقة في مستهل عهده بالفلسفة ، وكانت قونية هي مركز هذا البلاط في ذلك الوقت ، وهي نقطة الاتصال بين العالم الفارسي والعالم اليوناني القديم والعالمين الإسلامي والمسيحي ، وقيل عنه إنه أسس مدرسة إشرافية في بلاط آل سلجوق مما يؤيد معه بده تأثره بالفكر الفارسي في هذه المنطقة ، خصوصاً وأنها البيئة التي نشأ فيها الشاعر الصوفي الفارسي نظامي جامي وكذلك جلال الدين الرومي الفارسي الذي لا تزال له فرقة صوفية باسمه في قونية إلى الآن (٢) .

٢ — ولكن كيف تأثر السهروردي بالفكر الفارسي القديم ؟ أقبله كما هو دون أي تحوير ؟ يذكر القطب الشيرازي في شرح حكمة الاشراف : « والمصنف لما ظفر بأطراف منها [كتب الفرس] ورآها موافقة للأمور الكشفية الشهودية استحسناها وكلها وهي قاعدة الشرق في النور والظلمة ، ليست كقاعدة

(١) راجع دار مستر المجله الأسبوية ١٨٩٤ م ١٨٦ .

Recherches Philosophiques Tome 2 (٢)

كفرة المجوس القائلين بظاهر النور والظلمة وأنهما مبدآن أولان لأنهم مشركون لا موحدون ، (١) .

ومعنى هذا أن السهروردى لم يقبل فكرة النور والظلام كما هى عند المانويين مثلاً أو المزادكة حيث النور مبدأ مساوق فى الوجود للظلام وحيث الصراع دائم بينهما ، إذ النور والظلام عنده مظهران لحقيقة باطنة والنور يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة ، أما الظلام فهو عدم النور ، هو تلاشى النور ، وعلى هذا فلا يمكن أن يعد مبدأ وجوديا . والزرادشتيون والمانويون اتخذ الشر عندهم مفهوما أنطولوجيا بعد أن كان أخلاقيا ؟

أما السهروردى ولو أنه يرى أن الظلام مساوق للشر بالمعنى الأخلاقى إلا أنه عدم وجود على أية حال ، هو نقص فى الوجود الحقيقى ، هو تلاشى الأشعة النورانية وذبولها أو هو شبح للحقيقة النورانية . وهذه فكرة أفلاطونية حديثة شائعة عند الفارابى وابن سينا وأتباعهما بحيث نجد فى التأسوعات خلطا بين المدلول الوجودى للسادة والمدلول الأخلاقى فالمادة نقص فى الوجود وهى فى نفس الوقت شر .

٣ — ولم تكن الزرادشتية هى المصدر الوحيد الذى تأثر به السهروردى فهو كما يقول عن نفسه إنه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكاء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله . غير أنه تأثر فى فلسفته بالفكر الفارسى إلى حد ما كما بينا ، وكذلك بالأسفار البابلية القديمة عن النجوم وله كتب فى الدعاء للنجوم والكواكب تشهد بهذا التأثير . والمصدر المباشر لعبادة النجوم هم الصابئة الذين

لا يزالون في بعض أجزاء العراق إلى الآن^(١) ، وكذلك الفيشاغوريون المحدثون الذين رتبوا للنجوم دعوات خاصة ، ويمكن أن يكون الصابئة قد تأثروا بالفيشاغورية في هذا . ويمكن أن يكون السمروردي قد استعار تخطيط الوجود النوراني من الأبستاق الفارسي بالإضافة إلى مذهب الصابئة في النجوم .

إلا أن البحث في المذهب الإشرافي يؤدي بنا إلى التقليل من أهمية هذا الرأي إذ أن الإشرافية أفلاطونية محدثة في جوهرها متأثرة في الظاهر بالفكر الفارسي القديم ، وقد يكون تأثرها هذا عن طريق المؤلفات الأفلاطونية المحدثة .

أما دعوات السكواكب والنجوم ومقابلة الرصد الروحاني برصد النجوم ، ومقارنة نظام الملائكة في الأبستاق بنظام الجواهر النورية عند السمروردي فهي أمور تأتي في المرتبة الثانية بعد الأفلاطونية المحدثة .

٤ — وإلى جانب الزرادشتية ومذهب الصابئة توجد مذاهب أخرى كالهرمسية والعرفانية . وقد اختلف المؤرخون في حقيقة هرمس وهل هو أخنوخ أو إدريس النبي أو أنه هرمس مثل الحكمة^(٢) .

ويرى بعض المحدثين أن الهرمسية هي العرفانية ، والعرفانية أو الغنوصية مبدؤها العرفان ، والعرفان الحق ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال كالفلسفة وإنما هو المعرفة الحدسية التجريبية الحاصلة من اتحاد العارف بالموضوع.

The Mandæans of Iraq and Iran. By E. S. Drower. (١)
Oxford 1937

(٢) راجع مادة هرمس في دائرة المعارف البريخانه، نصوص الحكم لابن العربي ج ٢ ص ٤٤ وس ٤٥ في نفرة الدكتور أبو العلا عفيفي وقد نشر Alfred Von Siegel في Der Islam ص ٢٩٢ رسالة لمؤلف مجهول عنوانها « رسالة قيس القابس في تدبير هرمس الهرامس » بدأها بقوله « اعلم يا اخي وفقك الله تعالى إلى سبيله وهداك » أن هرمس هو أخنوخ وهو إدريس عليه السلام ، وهرمس لغة سريانية ومعناه العالم وهرمس الهرامس أي عالم العلماء . . . راجع أيضاً طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٦ طبعة مصر (أخبار الهرامسة) .

أما غايتها فهي الوصول إلى عرفان الله على هذا النحو ، بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال ؛ فالغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة وترجع بأصلها إلى وحى أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا ، وتعد مريديها بكشف الأسرار الإلهية وتحقيق النجاة (١) .

فتعلق العامة بطقوسها وتناول المثقفون مبادئها من الناحية النظرية ، وكانت الغنوصية تتخير من المذاهب السائدة والديانات الشائعة بعض أفكارها مدعية تحويلها إلى معنى أعمق فتفاعلت مع الوثنية واليهودية والمسيحية .

وتعتنق العرفانية مبدأ الصدور ففي قمة الوجود الله الموجود المفارق صدرت عنه أرواح يسمونها الأيونات والأراكنة ، وتتضام هذه الأرواح في الألوهية كلها بعدت عن المصدر الأول وقد أراد أحدها أن يرتفع إلى مقام الله فطرد من العالم المعقول .

وعن هذا الأيون الخاطئ صدرت أرواح شريرة وصدر العالم المحسوس ، وهذا الأيون هو الذي حبس النفوس في الأجسام ، والنفوس تميل إلى النجاة من العالم الحسى ، وهم يقسمون الناس إلى ثلاث طوائف : هم الروحيون والحيوانيون والماديون ؛ فالطبقة الأولى هم العرفانيون الذين ينجون بمراكب في طبيعتهم من أصل إلهي ، والطبقة الثانية وهم الحيوانيون يعوقهم الجسم فيجب أن يتخلصوا منه بضروب من الرياضات والمجاهدات الصوفية حتى يتمكنوا من السيطرة على نوازعه ، وهذه الطبقة وسط بين النجاة والهلاك ، بين الروحيين والماديين ، أما الطبقة الثالثة فهم الماديون الذين تعوقهم المادة عن الصعود فوق العالم السفلى وتمنعهم من البلوغ إلى المقر الروحاني النوراني .

والطريق إلى الله مليء بالوسطاء فإن النفس في رحلتها إلى قمة الوجود تجتاز

(١) راجع الأستاذ يوسف كرم تاريخ الفلسفة اليونانية الطبعة الثانية ص ٢٤٤ .

أفلاك السيارات السبعة حتى تصل إلى نهاية المطاف . وكانت نظرية الوسطاء شائعة في ذلك الوقت ، سماهم البعض مُثل أفلاطون وسماهم فيلون القوات أو الملائكة وسماهم غيره بالجن وسماهم الرواقيون (بالكلمة) ويعنون بها القوى الطبيعية الكبرى (١) .

ولما كانت غاية المذاهب الشرقية التطهير وتصفية النفس لذلك فإنها حاولت أن تقرب بين الله والموجودات فقامت بالوسطاء ليسهل على النفس اجتياز الطريق إلى الله ، وليس معنى هذا تقريبا بالمعنى الدينى كما هو عند المسلمين ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ، (٢) ولكنّه تقريب بين الطبيعتين : بين الناسوت واللاهوت وإمكان اتحاد الناسوت باللاهوت ولم يجد الصوفية المسلمون هذا الاتجاه في تعاليم الدين الإسلامى فالمسافة بعيدة المدى بل لا متناهية بين الإنسان والله ، فالإنسان لا يرقى إلى مرتبة الإله ، والإله لا ينزل إلى الإنسان من حيث الطبيعة على الأقل . وقد تأثرت الأفلاطونية المحدثة بهذه المذاهب كلها التى عبر عنها أفلوطين في التأسوعات فجاءت محاولة تلفيقية غير ناضجة من الناحية الفلسفية ومنتجة من حيث أنها كانت ذات أثر بالغ على طرائق السلوك الصوفى .

(١) المرجع السابق ص ٢٤٦

(٢) القرآن الكريم ، سورة ق آية ١٦

الفصل الثالث

التراث اليونانى

١ — إلى أى حد تأثر السهروردى بالفكر اليونانى أو بما كان يعرف بالتراث الهلنى ؟

كانت الأفلاطونية المحدثة هى المذهب التلفيقي الذى اختار من كل مذهب ما يتفق والزعة الصوفية التى امتاز بها أفلوطين ، فقد كانت له مدرسة فى التربية الروحية ، وكان له أتباع ومريدون فتناولت هذه المدرسة الارسطية المتأخرة والأفلاطونية المتأخرة والرواقية ، وأضافتها إلى السحر والتنجيم والأساطير وكل ما عرف عن الشرق من تراث روحى ، وأخرجت مذهباً يمزج بمختلف الآراء وشتى النظريات ، فقد تضمن آراء العرفانيين وكان أفراد كثيرون منهم يتابعون دروس أفلوطين ، وتأثر المذهب بمعتقدات فارس نتيجة للاحتكاك الثقافى الذى كان ملحوظاً بين الفرس والروم . وعلى هذا فإن الأفلاطونية المحدثة كذهب تجمع مختلف الآراء والنظريات ، ففيها آراء أرسطو إلى جانب آراء أفلاطون .

وانتشرت هذه الفلسفة فى الحوض الشرقى للبحر الأبيض المتوسط فأنشئت المدارس التى قامت على الدفاع عنها وتفسيرها . وكان هناك فرعان لها : أحدهما فى سوريا وقد تزعمه يامبليخوس ، والآخر فى أينا وقد تزعمه أبروقلس . وبعد إغلاق مدارس الفلسفة فى أينا انتقل الفلاسفة من الأفلاطونيين المحدثين إلى جنديسابور فى رعاية ملك الفرس .

ونقل السريان المذهب الأفلاطونى الحديث إلى لغتهم ، ثم أخذوا ينقلون التراث اليونانى من السريانية إلى العربية . فنقلوا كتباً لأرسطو وأخرى لأفلاطون

ولكنهم نسبوا لأرسطو كتباً ليست له ، بل هي من مؤلفات أتباع المذهب الأفلاطوني الحديث ، ظهرت فيها آراء أرسطية وأخرى أفلاطونية وثالثة لأفلوطين . وعلى هذا فإن العرب لم يعرفوا أرسطو على صورته الحقيقية بل أنهم ظنوا أن بعض الكتب المنحولة هي كتب أرسطو . ولكن معرفة العرب بأفلاطون كانت متوسطة إلى حد ما فقد ترجمت (١) بعض كتبه بالإضافة إلى ما تذكره الكتب المنحولة عنه . واستعيرت بجمهورية أفلاطون عن كتاب السياسة عند أرسطو . وقد اتضح من النصوص التي اكتشفت أخيراً أن العرب كانوا على علم بمذهب أفلاطون الحقيقي ، ويضاف إلى معرفة العرب بالنصوص الأفلاطونية ، ذبوع الأفلاطونية المحدثه ، وهي تتضمن تعاليم المذهب الأفلاطوني الأساسية ، ثم انتشار آراء أفلاطون بين حملة العلم من السوريين والمصريين كيوحنا الدمشقي ويحيى النحوي . على أن الأفلاطونية المحدثه كانت — رغم هذا — المذهب السائد في الفترة التي سبقت حركة الترجمة العربية ، وكان للنقلة أنفسهم فلسفات لا تخرج في مجموعها عن الأفلاطونية المحدثه .

وقد أشرنا إلى أن أفلوطين نفسه قد تأثر بالفكر الفارسي وأن منطقة ظهور الأفلاطونية المحدثه كانت منطقة تلاقت فيها مختلف الثقافات وبينها الفكر الفارسي القديم .

٢ — ولكن العرب لم يعرفوا أنهم يتدارسون مذهب أفلوطين وذلك لأن بعض مصادر مذهبه اعتبرت كأنها لأرسطو فذاعت بين الإسلاميين على اعتبار أنها كتب مشائية تعبر عن آراء المعلم الأول ، هذا بالإضافة إلى ما عرف من بعض الكتب الأرسطية الخالصة وكذلك كتب أفلاطون . وأعتقد أن اتجاه الإسلاميين إلى النزعة التوفيقية يرجع إلى هذه الكتب المنحولة ذلك لأنهم عرفوا أفلوطين

(١) الفهرست ص ٢٤٤ .

وكانوا يسمونه بالشيخ اليوناني ، أما أن يجدوا كتبها تتضمن آراء لأفلوطين وأفلاطون وأرسطو ثم تنسب في النهاية لأرسطو فذلك مما يبعث على تحييد النزعة التوفيقية ، ومن هنا ظهرت كتب في الجمع بين رأي الحكيمين ، أرسطو وأفلاطون والثالث الفلسفة الإسلامية بمذاهب متعارضة كانت سببا في تعطيل حركة التجديد والابتكار الفلسفي إلى حد كبير ، وأهم هذه الكتب ثلاثة :

١ — كتاب التفاحة

وهو ينسب لأرسطو ، ويصور فيه المؤلف المجهول حالة أرسطو والموت يقترب منه وهو ممسك تفاحة بيده ، يناقش تلاميذه في الموت والخلود والروح والسعادة التي تنتظر النفس العارفة بعد الموت والنفس في ذاتها نور محض ، ويلاحظ تسمية النفس بالنور واستعمال الإشراقية لهذا المصطلح ثم الكلام عن النفس العارفة ومنزلتها وسلوكها ورتبتها بعد الموت أو بعد التخلي عن البدن ، وكل هذه مواقف عرضت لها الإشراقية في تفصيل وإسهاب . ولاشك في أن كتاب التفاحة هذا نقل مشوه عن فيدون الذي يتكلم فيه أفلاطون على لسان سقراط عن خلود النفس وبقائها بعد الموت ، ويكاد الكتاب المنحول يكون نقلا عن فيدون ، إذ أن هناك نسخة خطية من كتاب (١) يسمى مختصر كتاب التفاحة لسقراط ، ويتكلم فيه سقراط بدلا من أرسطو ، مما يدل على الخلط الخطير الذي كان شائعا بين آراء كل من أرسطو وأفلاطون . ولم يعرف العالم الإسلامي أيأ من المذهبين على حقيقته إلا بعد أن عكف ابن رشد على دراسة جميع الشروح التي وصلت إليه واستطاع في النهاية أن يميز بين ما لأرسطو حقا وبين ما ليس له من الآراء .

(١) راجع سانتلانا (مصور) ص ٤٣١ — ٤٤٤ وقد نشر كتاب التفاحة هذا في مجلة المقتطف سنة ١٩١٣ .

٢ — أنولوجيا أو اللاهوت المنحول

وهو كتاب آخر منسوب خطأ إلى أرسطو وقد أثر تأثيراً بليغاً على الفكر الإسلامي، وقد عرف أخيراً أنه مقتبس من تاسوعات أفلوطين . والكتاب في مجمله يشير إلى التربية الروحية عند أفلوطين ، فهو يصور انتقال النفس خلال مراتب الطريق حتى تصل إلى نور الأنوار . ففي المثلث الأول يتكلم عن صعود النفس إلى العالم العقلي ويقول : نريد أن نفحص عنها كيف فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى هذا العالم الحسي،^(١) ويشير بعد هذا إلى العوالم الثلاثة عالم النفس وعالم العقل وعالم الجرم^(٢) . ثم يورد النص المشهور الذي نقله عنه كثيرون من فلاسفة الإسلام : «إني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني . . . وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسي على تخليف بدنها والرجوع إلى ذاتها والترقى إلى العالم العقلي ثم إلى العالم الإلهي حتى صارت في موضع البهاء والنور الذي هو علة كل نور وبهاء»^(٣) . ويتابع هذا المعنى في المثلث الرابع : «إن من قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه وسواسه وحركاته ، قدر أيضاً في فسكرته على الرجوع إلى ذاته والصعود بعقله إلى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه ، فإنه يقوى على أن يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه ، وأن يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل ، وهو نور الأنوار»^(٤) .

ويشير السهروردي في التلويحات وحكمة الإشراق إلى هذه النصوص بل إنه ينقل النص الأول : «إني ربما خلوت بنفسي . . .» في التلويحات ، ويذكر أنه

(١) أنولوجيا نشره ديتريش ص ٤

(٢) أنولوجيا نشره ديتريش ص ٦ — يلاحظ أن السهروردي أيضاً يشير في كتاب «هياكل النور» إلى أن العوالم ثلاثة ويوردها تماماً كما هي في أنولوجيا — راجع الهيكل الرابع ، خاتمة الفصل الثالث في الطبعة الجديدة لـ «كتاب الهياكل تحقيق المؤلف» .

(٤) المصدر السابق ص ٤٥

(٣) المصدر السابق ص ٨

لأفلاطون . ويرد في أنولوجيا ذكر لأفلاطون وكيف أنه صعد إلى العالم العقلي ثم وصفه (١) .

وفي المتمر الثاني يتكلم عن التذكر (٢) الأفلاطوني ويشير إلى نظرية أفلاطون في المعرفة وكيف تستند معرفة النفس إلى المثل ، ثم يشير بعد ذلك إلى أنه ينبغي أن يكون هذا المثل عقلياً ليكون ملائماً لجميع الأشياء (٣) . هذه المثل تؤلف في مجموعها العالم العقلي ، وهو الذي يفيض على العالم الحسى ويشرق عليه بأنواره (٤) . هذا العالم العقلي هو جزء العالم الأعلى وهو الرئيس الشريق ، (٥) لا ينفعل وإنما يفعل دائماً هذا الرئيس الشريق هي الجواهر النورانية العليا أو المثل العقلية (٦) . ثم أنه يذكر أن العقل الأول يتضمن المثل إذ يقول إن في العقل الأول جميع الأشياء . وذلك لأن الفاعل الأول أول فعل فعله وهو العقل ، فعله ذا صور كثيرة وجعل في كل صورة منها جميع الأشياء التي تلائم تلك الصورة ، (٧)

ويشير في مواضع أخرى (٨) إلى ضرورة الارتقاء إلى العالم الشريف الإلهي . وذلك على لسان هرقلطس وكذلك فيثاغورس فإنه يتكلم عن الرجوع إلى العالم الإلهي ، وأما أنبادوقل فإنه يشير إلى هبوط النفس من عالمها الأعلى لتعاقب على خطاياها . وتهبط النفس إلى عالم الحس ، والمحسوسات هي أصنام للمعقولات فالإنسان الحسى هو صنم للإنسان العقلي الموجود في العقل الثاني أى في عالم المثل ، والعالم الحسى كله صنم للعالم العقلي ، وعلاقة الصنم بالمثال تقوم على أساس المشاركة الأفلاطونية (٩) . ويذكر سبب تسمية الموجود الحسى بالصنم في النص التالى : -
الواحد الحق أبدع هوية العقل وأبدع العقل صورة النفس من الهوية

(٢) أنولوجيا ص ١٦٤

(٤) أنولوجيا ص ٥٣

(٦) أنولوجيا ص ٧٠

(٨) أنولوجيا ص ٤٩

(١) النولوجيات طبعة كوربان ص ١١٢

(٣) أنولوجيا ص ٢٣

(٥) أنولوجيا ص ٤٤

(٧) أنولوجيا ص ١٤٢

(٩) أنولوجيا ص ٥٨ و ٨٧ و ١٣٨ و ١٤٨

التي ابتدعت من الواحد الحق بتوسط هوية العقل ، وأما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو أن تفعل فعلمها بغير حركة وهي ساكنة ، بل هي فعلته بحركة وأبدعت صنما ، وإنما يسمى فعلها صنما ، لأنه فعل دائر غير ثابت ولا باق ، لأنه كان بحركة ، والحركة لا تأتى بالشيء الثابت الباقي ، بل إنما تأتى بالشيء الدائر ، (١) وإذن فالصنم هنا مقابل للجسوس وهو شبح زائل متغير على حسب المذهب الأفلاطوني والأفلوطيني معا .

غير أننا نجد في موضع آخر من أنطولوجيا استعمالا لاسكلمة صنم لا يقصرها على المعنى الحسى وحده بل على المعنى العقلى أيضاً ، فهناك أصنام عناية هي المثل وأصنام حسية هي الموجودات المحسوسة يقول : « وإنما فعلوا ذلك لأنهم أرادوا أن يعلموا أن هذه الأصنام الحسية الحسية إنما هي مثل لتلك الأصنام العقلية الشريفة » ، (٢) . ويعود فيذكر أن الحكماء الذين صعدوا إلى العالم العقلى شاهدوا صورته وعرفوها معرفة صحيحة ؛ ولكنهم كانوا يعبرون عن معرفتهم « لا برسم ولا بقضايا وأفاديل أو أصوات أو منطق ... لكنهم كانوا ينقشونها في حجارة أو في بعض الأجسام فيصيرونها أصناما ، وذلك أنهم كانوا إذا أرادوا أن يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنما ، وأقاموا للنفس علما وكذلك كانوا يفعلون في سائر العلوم والصناعات ، أعنى أنهم كانوا ينقشون لكل شيء من الأشياء صنما بحكمة متقنة » ، (٣) .

وهذا النص يشير إلى بدء استعمال الرموز للدلالة على المعاني العقلية . والواقع أن الرمزية لها أثر كبير في تاريخ الفكر الفلسفي المتأثر بالنزعات الصوفية ، ونجد أن هذا التقليد قد شاع عند جميع مفكرى الإسلام فابن سينا يتبع نفس الأسلوب

(١) أنطولوجيا ص ١٣٨ (٢) أنطولوجيا ص ١٦٧

(٣) أنطولوجيا ص ١٦٦

في رسالة الطيروف قصة حتى بن يقظان وفي سلامان وأبسالا ، وكذلك السهروردي في كل رسائله الصوفية . ويعتبر فيلون السكندري أول من استبطن النصوص الدينية (التوراة) واعتبرها رموزا لمعان تخضع للتأويل وقال عن أفلاطون إنه موسى يتكلم باليونانية^(١) ، واستمر هذا التقليد واشتد عند الباطنية في الإسلام ممن جعلوا للنص باطنا وظاهرا واستندوا إلى النص القرآني ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم^(٢) وقالوا إن الراسخين هم الباطنية ... الخ . واستند الإشراقيون إلى آيات كثيرة وردت في القرآن عن النور فأولوها تأويلا إشراقيا .

وكما حدث هذا بالنسبة للنصوص الدينية من حيث اعتبارها نصوصا رمزية تخضع للتأويل العقلي ، نشأ تيار آخر وهو تيار إنشائي يقوم على ترجمة المعاني العقلية إلى رموز قصصية أو هندسية أو رياضية ؛ وهذا التيار هو الذي بدأنا بالكلام عنه وعيناه في الحديث عن الرمزية ، وهذه الرموز لا يصح الرد عليها كما يقول السهروردي إنه لا رد على الرمز كما ذكر سوريانس (ويغلب على الظن أن سوريانس هذا أفلاطوني محدث^(٣)) .

وقد غالى السهروردي في استعمال الرمز حتى أنه أخذ يستعمل صوراً ورسوماً وأشكالا غير معبرة قد لا يفهمها أي شخص إلا بال تلقين عن القيم حامل الكتاب

(١) استعمل أفلاطون الرمز في بعض كتبه (قصة السكهف مثلا) .

(٢) سورة آل عمران آية ٧ .

(٣) راجع مقدمة الرسائل المبتدئية . الصور الثلاث المذكورة في حكمة الإشراق

وعلمها لا تعطى إلا بعد الإشراق وهي : أ - وأول الفروع في الحكمة ، هو الانسلاخ عن الدنيا ، ب - وأوسطه مشاهدة الأنوار الإلهية ، ج - وآخره لانهاية له .

أى القائم على تعليم كتاب حكمة الإشراق (١) . وتوجد فى التلويحات أيضا بعض رموز تصويرية .

وتجد فى أنولوجيا إشارات كثيرة نجدها عند السهروردى ، وقد أشرنا إلى استعماله لكلمة «الصنم» فى مقابل الموجود الحسى ، والسهروردى يستعملها بنفس المعنى فى حكمة الإشراق .

أما تسمية (٢) العقول بالأنوار والله بنور (٣) الأنوار والعالم العقلى بالعالم النورانى (٤) فنجدها فى مواضع كثيرة فى أنولوجيا ، يقول «الأنوار كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شىء» ، لأن الأشياء هناك ضياء فى ضياء فذلك صارت كلها يبصر بعضها بعضاً ، (٥) وترد كلمة «إشراق» فى أنولوجيا بالمعنى الذى يوردها به السهروردى : «فن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خبيراً فاضلاً ، وأن تكون له حواس قوية لا تنجس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف . . . ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان ، وإن كانت ضعيفة خفيفة ، أخرى وأظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها» (٦) .

ويشير مؤلف أنولوجيا إلى نظرية الفيض فى المشرع العاشر : فيذكر أن الواحد المحض هو علة الأشياء كلها ، الأشياء كلها انبجست منه (٧) (أى فاضت وأشرفت عنه) .

(١) راجع مقدمة حكمة الإشراق (٢) أنولوجيا ص ٧٧ ص ٨١ ص ٨٢ ص ١١٥

(٣) نور الأنوار والنور الأول ص ١١٨ ص ١٦٠ والنور الذى ينبج عليها لا نهاية له .

(٤) أنولوجيا ص ١٦٣ (٥) ص ٥٨

(٦) ص ١٤٩ (٧) أنولوجيا ص ١٣٦ ، ١٣٧

والواحد الحق صدر عنه العقل الأول وعن العقل الأول صدرت النفس واستمر الفيض وعن النفس أبدع الصنم وهكذا .

ويظهر من هذا أن الوسطاء (١) بين الواحد والعالم الحسى هم العقول أو العالم العقلى . وهنا تظهر فكرة الوسائط التى شاعت فى المذاهب الإسلامية والتى تميز بها المذهب الأفلاطونى المحدث ، والتى ترجع إلى نظام الملائكة كما وردت فى الكتب المقدسة أو فى الأستاق الفارسى فهى على درجات يفضل بعضها بعضاً .

وإذا تركنا الشكل العام أو التخطيط الانطولوجى للمذهب (الأفلاطونى المحدث) فى أنولوجيا ، كما نقل عنه السهروردى ، نجد أن أنولوجيا قد تضمن المبادئ الأساسية التى تقوم عليها فلسفة السهروردى .

١ — فبدأ إمكان الأشرف الذى يبنى عليه السهروردى فلسفته نجده فى غير موضع واحد من أنولوجيا (٢) .

٢ — والفقر والغنى (٣) فى النورية تسميتان يوردهما السهروردى ليرتب مراتب الأنوار (٤) . وكذلك الشدة والضعف فى النورية . (٥)

٣ — ثم القهر والمحبة (٦) وهما مبدأ انباد وقل وقد يردان فى أنولوجيا باسم الغلبة والمحبة وهما مبدأان لإشراقيان أيضاً .

٤ — القرب والبعد عن الواحد يحدد شدة النورية . (٧)

٥ — العقل يفعل الأشياء بترتيب تنازلى شيئاً بعد شيء . (٨)

ويتضح من هذا مبلغ تأثير أنولوجيا ذلك التأثير الواسع المدى الذى يظهر

(١) أنولوجيا ص ١٦٣ ، ص ١٧٠ (٢) ص ٨٧

(٣) الفقر والغنى من المجازات الأفلاطونية المشهورة للدلالة على المادة والصورة .

وعلم (٤) ص ٨٨ (٥) ص ١٥٩ (٦) ص ٦٦ ، ص ٩٣

عن الديك (٧) ص ٨٩ (٨) ص ٩٣

عند الفارابي وابن سينا والهروردي ، والذي كانت محتوياته شائعة في أوساط التفكير الإسلامي يتناولونها ببعض التحوير دون التغيير أو التبديل .

٣ — الإيضاح في الخير المحض أو كتاب العلل : لم يكن لاثولوجيا وحده ذلك التأثير الواسع المدى بل شاركه في ذلك كتاب منحول آخر وهو « الإيضاح في الخير المحض » ، وحقيقة هذا الكتاب أن راهباً سورياً في القرن الخامس الميلادي انتحل اسم ديونيسوس^(١) الأريوباغي واقتبس بعض نصوص كتاب الإلهيات لأبروقلس زعيم الفرع الآثيني للأفلاطونية المحدثة وسماه « مبادئ العلم الإلهي » ، ثم نقل السريان مختارات من هذا الكتاب الأخير وأسموها « الإيضاح في الخير المحض » ، ثم نقل دي كرىمونا الإيضاح إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر وسماه كتاب العلل ، Liber Di Causis لأنه يدور حول مبحث العلل ، وقال الغربيون عنه إنه لأرسطو^(٢) ولما نقل جيوم دي مورك كتب أبروقلس عرف أن كتاب العلل جزء من مبادئ الإلهيات لأبروقلس .

وفي الكتاب إيراد لإشراق الله على النفوس ، وهو يسمى الله نوراً فهو النور العقلي ، وشمس العقول ، والله جمال ومحبة ، أما الشر فهو عدم وجود والموجودات صادرة عن الله .

وأبروقلس يرتب الملائكة بحسب كمالها في طوائف ثلاث :

(١) السروفيون ، الكروبيون ، الأعراش . (٢) السادات ، القوات ، السلاطين . (٣) الرياسات ، الملائكة ، رؤساء الملائكة .

الملائكة وجدوا قبل العالم الحسى واستمدوا نورهم من الله قبل ظهور هذا العالم .

(١) تلميذ بولس الرسول .

(٢) تاريخ الفلاسفة اليونانية ص ٣٠٠ ، تاريخ

الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ٥١ للأستاذ يوسف كرم ، راجع أيضاً : عبد الرحمن بدوي ، الأفلاطونية المحدثة عند العرب القاهرة سنة ١٩٥٥ ، ص ١ — ٣٣ .

فهم العقول النورانية في مذهب السهروردي ، إذ أن السهروردي يذكر أسماء بعض الملائكة ، فيتكلم عن الكرويين ومنهم جبرائيل وهو من رؤساء الملائكة . . . الخ .

٣ — وإذن فقد انتقل مذهب أفلوطين إلى الإسلاميين فتدارسوه ، وظهر الكندي والفارابي وابن سينا وبعده السهروردي . وعن طريق ابن سينا من ناحية وعن الطريق المباشر من أثولوجيا وغيره تكون مذهب السهروردي أو على الأقل وضعت خطوطه الرئيسية ، أما الأثر الفارسي فقد كان في المظهر الخارجي للمذهب الإشراقي ، ويتمثل في ثنائية النور والظلام تلقاها السهروردي ، إما من المصادر الأفلاطونية ^(١) كما أشرنا أو من المصادر الفارسية التي كانت ذاتعة في ذلك الوقت في الترجمات العربية للأصول الفارسية .

وقبل أن نبين أثر ابن سينا في إنتاج السهروردي يجب أن نحدد أثر العوامل الأخرى الإسلامية التي كان لها أثر كبير على المذهب . فالقرآن نفسه بما فيه من آيات - د الله نور السموات والأرض . . . ^(٢) يصح أن يكون أساساً للمذهب الإشراقي . على أن هناك تياراً قوياً تأثر به السهروردي هو التيار الروحي الصوفي الذي يتمثل في البسطامي والحلاج وذو النون المصري . فقد كون هذا التيار الجانب الصوفي الذي يركز عليه المذهب الإشراقي ، وقد تأثر السهروردي على وجه الخصوص بأبي طالب المكي في كتابه د قوت القلوب ، وذلك من حيث المراتب الصوفية في الطريق الصوفي .

وتمت تيار هام من الجائز أن يكون مصدراً من مصادر المذهب الإشراقي خصوصاً وأن السهروردي أنهم بأن له مذهباً في الإمامة ، وهذا التيار الباطني هو مذهب القرامطة .

(١) فكرة النور أشرنا إليها في أثولوجيا وفكرة الظلام واردة في المقالة التي يتكلم فيها أفلوطين عن السرور ، وصدرها في التأسوعات فيقرنها بالظلام والعدم . (٢) سورة النور : آية ٣٥ .

الفصل الرابع

التراث اليونانى (تابع)

الباطنية والغزالي وابن سينا

١ — ماهو الأساس الذى قامت عليه دعوة الباطنية ؟

قويت دعوة الباطنية عقب ثورة الزنج فى جنوب العراق ٢٦٤ هـ (٨٧٧ م) وظهر القرامطة الذين يعتقدون المذهب الشيعى فيما يختص بالملكية ومذهب الإشراق الفلسفى ومبادئ لتربية المريدين وتعيين مراتب السالكين وقد قامت دعاية واسعة النطاق حول هذه الفرقة وامتد أثرها إلى الأحساء على الخليج الفارسى ، حيث انتشرت بين العمال والفلاحين ونكسوت بعد ذلك دويلات منفصلة للباطنية فى الأحساء وخراسان واليمن وسوريا ، وانتشرت تعاليم الباطنية الاجتماعية بين القرنين التاسع والثانى عشر الميلادى . وقد تسلطت الدولة الفاطمية الإسماعيلية على هذه الحركة واستغلتها لمصلحتها ، وقد انتشر نفوذ الإسماعيلية بانتشار مذهب الباطنية .

(١) وتمتاز حركة الباطنية من ناحية المعرفة باستخدام أساليب وألفاظ أجنبية فى اللغة العربية ، هذه الألفاظ آتية من مصادر هيلينية (أفلاطونية محدثة وصابئة وعرفانية الخ) ويظهر تأثير المذهب الصابئ بطريقة واضحة فى المذهب الباطنى لأن حمدان القرمطى وهو أول القائمى على المذهب نشأ فى واسط وهى مركز من مراكز الصابئة ، ودليل ذلك أن الباطنية استعاروا كثيرا من الطقوس الدينية التى يمارسها الصابئة .

وللقرامطة الباطنية نظرية فى الإمامة لا تقوم على أساس التسلسل التاريخى

بمعنى النسب بل على أساس قوة الإمام العقلية واستعداده لتلقى الإشراق من أمي ،
والتفويض نتيجة تلقيه الأمر من العقول العليا ، فالإمام إذن في أرقى درجات
الواصلين الذين يتلقون إشراق الله . .

ومعنى الإمام على هذا الرأى قال به إخوان الصفا واليميني وابن هاني
وابن مسرة .

(ب) ولمعرفة مذهب القرامطة والباطنية على وجه العموم يجب ألا نكتفي
بكتب أهل السنة الذين شوهوا المذهب . ونجد مقتطفات في كتاب التنبية للبطلاني
وفي الشهرستاني وفي (المسائل العشرة) للرازي ، ويجب أيضاً دراسة كتابات
إخوان الصفا فهي تتضمن كثيراً من تعاليم الباطنية . ويرى القرامطة أن العالم
بمجموعة من الظواهر المتعاقبة ، وتشرق العقول على هذه الظواهر ويخفى الحجاب
المادى تبعاً لذلك بالتدرج وهذا الحجاب هو الحس وتستمد العقول لإشراقها
من الواحد .

وموقفهم من الذات الإلهية يشبه موقف الأفلاطونية المحدثة ، فهي في أسنى
درجات المعقولة الخالصة ، وهي نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى وعن الذات
الإلهية أو (النور العلوى) يفيض النور الشعشعاني القاهر منذ الأزل وإلى الأبد
وينتج عن هذا الفيض (العقل الكلى) ونفس العالم وتصدر العقول الإنسانية
بالتدرج وهي عقول الأنبياء والأئمة والأولياء ، أما العقول الأخرى أى عقول
الأشخاص العاديين ونفوس الحيوانات وغيرها فهي ليست إلا أشباحاً من العدم .
ويصدر عن النور الشعشعاني النور الظلامى وهي المادة السالبة المقهورة ومصيرها
العدم . وتظهر في أشكال وهيئات مختلفة على شكل نجوم في الأفلاك وعلى شكل
أجسام زائلة على الأرض .

وأما عقول الأنبياء والأئمة وتابعيهم فهي قبسات نورية أشرق عليها النور
لجأة وسط النور الظلامى ، وقد كانت عمياء ، وكانت مادة غير حقيقية

كالانعكاسات في المرآة وكانت تتبع الأدوار التي تمر بها الأنوار السفلى ، ويشرق النور على هذه القبسات عندما تصبح شاعرة بذواتها الإلهية ، وهذا الشعور بالذات هو الحدس أو الإدراك الذوقي الذي يخلصها من الطغاة الخمسة وهم : السماء والطبيعة والقانون والدولة والضرورة .

والإشراق المستمر يجمع بين العقول المنفصلة والقبسات الإلهية التي يبدأ كل منها في صورة فردية تتبع سلسلتين متلاقيتين ، فهي تبدأ في التناقص من حيث الطبيعة الفردية (الشخصية) وبها درجات (الناطق والصامت والباب) وبعد أن تنتفي الطبيعة الفردية (الشخصية) تصبح القبسات شاعرة بذاتها وتنتقل إلى سلسلة أخرى وبها درجات (الداعي والحجة والإمام) . وتزداد هذه السلسلة الأخيرة أعداداً بما يفد عليها باستمرار من السلسلة الأولى . وتنتقل العقول من دور إلى دور إلى ما لا نهاية ما دامت متعلقة بطبيعتها الشخصية إلى أن تتلاشى هذه الطبيعة وحينئذ لك تنتقل إلى سلسلة الذوات النورية الإلهية الشاعرة بذواتها .

ويسمون الأدوار التي تمر بها الشخصية الفردية الأكوار والقرانات وهي ما يعرف بالتناسخ . والقرامطة لا يعترفون بتأثير الأجرام الفلكية تأثيراً مباشراً على العقول ، ولكن الأمر الإلهي (كن) هو الذي يوائم بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول ، أى هناك تواز بين حركات الأجرام السماوية وبين تصرفات العقول فليست هناك علة من أى نوع . وينتج عن هذا التوازي تغير المثل كل ٩٦٠ سنة والامبراطوريات كل ٢٤٠ سنة والحكام كل ٢٠ سنة والأوبئة كل عام وعند ما تأتي اللحظة الأخيرة تبطل كل حركة وتقف الأدوار التي تمر بها العقول والمواقيت التي تنظم الأجرام السماوية ويحصل ما يسمى بالديجور أو الصيخور أو البكار .

(ب) وغاية الطريق عند الباطنية - والقرامطة منهم على وجه الخصوص -

أن يصل المريـد إلى الله بعد أن يعرف مراتب الوجود التي أبدعها الفيض الإلهي ، وينسى هذه المراتب في النهاية . وقد تأثر القرامطة في هذا بالمانوية والصابئة والعرفانية واليونان القدماء . وقد أثروا أيضا في نظام الرهبة عند المسيحيين وفي كثير من الجامعات والهيئات الخاصة في أوربا في القرون الوسطى .

وتتبع تعاليم القرامطة السلوكية منهاجا لا مناقشة فيه إذ أن له سلطة معصومة ويسمونه « التعليم » ، ولذلك فقد أطلق الغزالي عليهم لفظ « التعليمية » .

ومر المريـد أو السالك بتسع مراتب :

وأولها كما يذكر عبد القاهر البغدادي : التفرس أي اختبار قابلية المريـد وصلاحيته . (٢) التأنيس (٣) التشكيك (٤) التعليق (٥) الربط (٦) التدليس (٧) التأسيس (٨) الخلع (٩) السلخ

وفي المرتبة الرابعة وهي مرتبة « التعليق » يقسم المريـد قسما بالطلاق بالثلاثة من زوجته ويسمى (بالطلاق المعاق) إن هو أفشى سر الجماعة ، وهذا السر يتعلق بما يسمى « بالزنا » عند القرامطة .

(ج) كان القرامطة من الباطنية كما يقول المقرئ يرمزون إلى ما يريدون بضده فإذا أرادوا الكلام عن الطريق خاضوا في الكلام عن الفلسفة النظرية وإذا تكلموا عن التوحيد قصدوا التلحيد ، وقد اعتبروا الحروف حجبا للدعوى ورموزا يجب تحطيمها للوصول إلى الفكرة الخالصة فهم إذن من أتباع الرمزية المتطرفين ، ونظرية القرامطة في الإمامة تقرب من نظرية الإمامة عند غلاة الشيعة . والجسم في نظرهم ليس له وجود حقيقي فهو مجاز غير حقيقي ، والنفس الإنسانية تظل شخصية ما دامت متعلقة بالبدن ، ولا تسمى نورا إلا إذا فارقت .

وحينئذئلك تنتفي عنها الصفة الشخصية وتصبح ذات طابع نوراني كلي .

(د) علاقة الباطنية بالهلينية :

تأثر القرامطة والباطنية على وجه العموم بالصابئة كما بينا وقد ذكر أهل

التي أن القرامطة من الشعوبية الذين تأثروا بالمانوية والمزدكية والخرامية أي بالآثار الفارسية ، وحاولوا بهذا أن يهدموا مبادئ الإسلام . وقد تأثر القرامطة بالأساليب القرآنية ، وكانوا من أوائل دعاة النظر العقلي كالمعتزلة وقد ظهروا في فترة احتكاك الفكر اليوناني بالتأملات الفلسفية الإسلامية . وقد أشارت الدعوة القرمطية إلى فلاسفة اليونان واعتبرتهم أنبياء مقدسين كفيثاغورس وأنبادوقل وأفلاطون وغيرهم وهرمس وأغاثاديمون ، وكانوا يدعون مريديهم إلى قراءة مؤلفات هؤلاء واعتبارها في مرتبة واحدة مع القرآن . كذلك قراءة كتب جاماسب (١) الفارسي .

وقد أثر الباطنية على وجه العموم والقرامطة منهم على الخصوص في الإسلام بما نقلته عنهم رسائل إخوان الصفا ، وأدخلوا نظرية الإمامة ونظرية الاستعداد للنسبة في الفلسفة . وتأثر بها الفارابي وابن سينا ، وكذلك نظرية العقول العشرة كما هي عند الفارابي وابن سينا وقصة حى بن يقظان ، وفي التناسخ عموما وقولهم بالنور الحمدي . وفي التصوف أثروا على سهل التستري والسهروردى ، كما أثروا على الذين يهاجمونهم مثل الحلّاج والغزالي والتوحيدى وابن تيمية فهؤلاء قد استعملوا أساليب القرامطة وألفاظهم . وكذلك تأثر ابن العربي بهم في نظريته عن وحدة الوجود .

هـ — يلاحظ أن مذهب القرامطة الفلسفي قد قام على فكرة النور والإشراق النوراني ، كذلك استعمل القرامطة نظرية الصدور وتكلموا عن الأكوار والأدوار وأشاروا إلى مراتب الطريق الصوفي ولاشك أن هناك أوجها كثيرة للشبه بين موقف السهروردي الفلسفي الصوفي وموقف هؤلاء ؛ إلا أنه ربما كان اتجاه الآراء في طريق التوازي لا التأثير ، وبينذلك يتحد المصدر فيكون السهروردي والقرامطة آخذين من مصدر واحد وهو الأفلاطونية المحدثة المتأثرة بالآثار

(١) من أتباع زرادشت .

الشرق . ومهما يكن من شيء فقد كان مذهب القرامطة من الحقائق الثقافية البارزة في الجو الفكري للعالم الإسلامي خصوصاً في الفترة التي عاش فيها السهروردي^(١).

ل — نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي :

على أننا نقف قليلاً عند نظرية الإمام كما يقول بها الباطنية فنجد أوجها للشبه بينها وبين ما يقول به السهروردي في هذا الصدد ، فالباطنية لا يحفلون بالتسلسل التاريخي للإمامة ، أي لا يقولون بالوصية التاريخية ، بل يذهبون إلى أن الإمام هو أرقى الواصلين في عصره وهو أكثرهم استعداداً لتلقي إشراف الأنوار العليا ، وهو مأمور من هذه العقول ومفوض منها لتولي الإمامة ، وإذن فالإمامة مرتبة عقلية سامية وليست مجرد تبعية للنسب إلى « علي » ، ولنتناول موقف السهروردي بصدد هذه المشكلة وهو يعرضه في مقدمة حكمة الإشراف يقول :

« ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية ، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبيانات ، وهو خليفة الله في أرضه ، وهكذا يكون مادامت السموات والأرض والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ ، واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض . »^(٢)

(١) بالإضافة إلى ما ذكرناه في الصفحات السابقة عن القرامطة راجع الشهرستاني في : الملل والنحل . ابن حزم « الفصل » . التنبيه للملطي . المسائل العشرة للرازي . رسائل إخوان المصفا . الغزالي في الرد على التعاليم . المقرئ : الخطط . التوحيدي : فرق الشيعة . دونالدسون عقيدة أهل الشيعة .

موقف الحلاج من القرامطة راجع Massignon : La Passion d'Alhallaj

Bernard Lewis : The Origin of Isma'ilism

مقال ماسينيون عن القرامطة في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) حكمة الإشراف ص ١٩ ، ٢٠

ثم يستطرد فيقول : « فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة ، وإن لم يتفق فالتوغل في التأله ، المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق ، فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله ، ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبدا ولا رئاسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم عنه وهو أحق من الباحث بحسب إذ لا بد للخلافة من التلقى ، لأن خليفة الله ووزيره لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصده ، ولست أعني بهذه الرئاسة التغلب بل قد يكون الإمام المتأله مستوليا ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافة القطب فله الرئاسة وإن كان في غاية الخمول وإذا كانت السياسة بيده كان الزمان نورياً ، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبية^(١) . ويستطرد فيقول : « وأجود الطلبة طالب التأله والبحث^(٢) . » ويقول أيضاً « هناك متوغل في التأله عديم البحث . » ويضيف إليه الشارح « كأكثر الأنبياء والأولياء من مشايخ التصوف . »

هذه النصوص تشير إلى مايلي :

أولاً — الإمامة أبدية أزلية إذ أن العالم لم يخل أبداً من شخص قائم بالحكمة وهو الخليفة أي أن الحكماء الأقدمين من الفرس واليونان وبابل والهند ومصر القديمة ، هؤلاء الحكماء الذين يذكركم السهروردي في حكمة الإشراق على أنهم أصحاب الحكمة الذوقية الإشراقية ، يُعدّوا من الأئمة ما داموا من طالبي التأله ، إذ الحكمة الذوقية مقصد طالبي التأله أي الذين يصلون إلى الله بعد تخطي مراتب السلوك الصوفي ، وكذلك الأنبياء والأولياء من طالبي التأله . ومعنى هذا أن صفة الإمامة لم تصبح إسلامية فقط بل الإمامة كانت موجودة قبل الإسلام ، بل وتضمنت سائر الديانات سماوية أو غير سماوية . والحكماء المتألهون كلهم أئمة يتفقون

(١) حكمة الاشراق ص ٢٣ ، ٢٤

(٢) حكمة الاشراق ص ٢٥

في صفة الإمامة وفي تلتى الإشراق من العقول العليا وإن كانوا يختلفون في اللفظ والعادات .

ثانياً : الصفة الرئيسية للإمامة هي التوغل في التأله ولكن التوغل في التأله مع التوغل في البحث أفضل من التوغل في التأله وحده ، أى أن الفلاسفة المتصوفين الذين يتوغلون في التأله والبحث أفضل من النبي أو الولي المتوغل في التأله عديم البحث أو متوسطه ، وعلى هذا فابن تيمية^(١) على حق حينما قال عن السهروردي إنه يفضل الفيلسوف على النبي كإبن العربي وإنه ادعى النبوة كما قال غيره من مؤرخي سيرته ، ذلك لأن السهروردي وإبن العربي وإبن سبعين من طالبي التأله والبحث فهم أفضل من طالب التأله وحده لتولى الإمامة .

ثالثاً : هناك صفة ثانية للإمام وهي ضرورة تلقيه الأمر الإلهي أى أنه مأمور بإصلاح النوع وعمل التشريعات والنواميس وهذا الأمر الإلهي يأتيه من عالم الأنوار بعد الوصول إلى جوارها فليس هو كالوحي بالمعنى الديني الخالص ولكنه إشراق وفيض نوراني من نور الأنوار يختص به من استحققه من أرق السالكين في عصره .

رابعاً : إن الأرض لاتخلو من الإمامة ، وإذا ذهبنا مع هذه القضية إلى مداها الطبيعي واجهتنا نظرية الإنسان الكامل ووحدة الوجود . فالإمام هو الإنسان الكامل ، وهو علة وجودية يستند إليها الكون - الأئمة على اختلاف عهودهم هم الأوتاد والدعائم التي يقوم عليها صرح الوجود ، فلا يمكن أن تخلو الأرض من الإمام أو الخليفة لأنه علة وجودية وأساس للتكوين^(٢) وهم الواسطة بين عالم

(١) راجع مجموعة المتأخرى لابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة سنة ١٩١١ .

(٢) راجع الإنسان الكامل للجبلى . ويمكن أن يفسر إطلاق لفظ « اسفهبذ » على النفس الناطقة بأنه إشارة إلى معنى الإمامة ، إذ أن معنى « اسفهبذ » بالفارسية السيد أو الدهقان ، والنفس إذا ما ترقى وتأهلت صارت لها السيادة والرياسة أى الإمامة .

الأمم وعالم الخلق ، وبالطبع لم ينته السهروردي إلى مثل ما انتهى إليه الجليل وابن العربي ولكن هناك علاقة وثيقة بين الموقفين .

خامساً : الإمام أو الخليفة^(١) هو القطب وهو أعلى درجة بين الواصلين ، وقد يكون مستولياً ظاهراً أى له مقاليد الأمور السياسية ، فيصبح العصر نورانياً أى عصر ازدهار وتقدم ، وقد يكون القطب خفياً غير مستولٍ حامل الذكر ليس له أى تأثير في الشؤون الزمانية ، وعلى ذلك تخلو الأرض من التدبير الإلهي وتغلب عليها الظلمات أى التأخر والاعطاط .

هذه هي نظرية السهروردي في الإمامة نجدها متأثرة بنظرية القرامطة أشد التأثير ، فالسهروردي بذلك يعد من أساطين الباطنية . ويظهر أن معاصريه عرفوا عنه هذا خصوصاً وأن نظريته تفسر الإمامة على أنها حقيقة كونية تتدرج تحتها النبوة ، وهو يقول إن الأرض لا تخلو من إمام فكيف ينتهي المرسلون عند محمد ؟ وهذا ما يلقى نوراً على سبب مقتله كما بينا .

٢ - الغزالي : - وقد بينا أن الغزالي قد تأثر بأساليب القرامطة وحججهم ويمكن أن يعد كتابه مشكاة الأنوار دليلاً على هذا ويمكن من ناحية أخرى أن يكون السهروردي قد تأثر بأساليب القرامطة عن طريق مشكاة الأنوار .

وقد عرف عن الغزالي بعد طول معاناته للدراسات الفقهية والكلامية أنه مال إلى التصوف كطريقة ، وسلك مع أهل الطريق وتكلم عن القلب والوجد والإدراك الذوقي ، ويوضح لنا المذهب من الضلال ، تأريخاً تمتعا لحياته العقلية ، وانتهائها إلى تفضيل الذوق الصوفي كطريق للمعرفة .

و مشكاة الأنوار ، من رسائل الغزالي الهامة التي تعبر عن الاتجاه الأخير

(١) راجع هياكل النور ص ٣٥ ، حكمة الانراق مقال القرامطة فصل ٢ حيث يذكّر معنى الخلاف في عالم العقول .

للفزالي . وهو يقسمها إلى ثلاثة فصول . ويذكر في المقدمة ، الحمد لله مفيض الأنوار ... والصلاة على محمد نور الأنوار ، ثم ينتقل إلى الكلام عن سبب تحرير الرسالة فيذكر أنه حررها استجابة لأحد المستفسرين عن أسرار الأنوار الإلهية وأنه يريد تفسير قوله تعالى «الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولم تمسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء . . .» (١) وقوله عليه السلام «إن لله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» ، ثم يذكر أن هذا العلم لا يفتح بابه إلا للراستخين من العارفين فهو يكتب بإشارة مختصرة وتلويحات (٢) موجزة ويتناول الفصل الأول بيان أن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له . فيعرض لمفهوم النور عند العوام ثم لفهم الخواص له وثالثا لمفهومه عند خواص الخواص .

فعند العوام يشير النور إلى الظهور ، والنور عبارة عما يبصر بنفسه ويبصر به غيره كالشمس والقمر والنيران المشعلة والسرّج وهذا هو النور المحسوس (٣) . ولما كان الإدراك موقوفا على النور لذلك فإن الروح الباصرة مساوية للنور أو أنها تسمى النور وهذا مبلغ فهم الخواص . أما خواص الخواص فيرون أن العقل أولى بأن يسمى نورا من العين الباصرة . وإشراق نور الحكمة على العقل يجعل الإنسان مبصرا بالفعل بعد أن كان مبصرا بالقوة . وهناك عالمان عالم الحس وهو عالم الشهادة وعالم العقل وهو عالم الملكوت . وعالم الشهادة بالنسبة إلى عا

(١) سورة النور آية ٣٥ .

(٢) يلاحظ استعمال لفظ تلويحات التي يطلقها المهروردي على أحد كتبه . راجع مشكاة الأنوار للفزالي ص ١١١ (الجواهر النوالى من رسائل الفزالي سنة ١٩٣٤) .

(٣) مشكاة الأنوار ص ١١٢ .

الملوك كالأظلمة بالإضافة إلى النور ولذلك يسمى عالم الملوك بالعالم العلوى والعالم الروحانى والعالم النورانى ، وفى مقابلته العالم السفلى والجسمانى والظلمانى . قال عليه السلام « إن الله خلق الخلق فى ظلمة ثم أفاض عليهم من نوره » ، وأن عالم الشهادة هو ظل لعالم الملوك ، والنبي محمد هو الروح القدس النبوى الذى تفيض بواسطته أنوار المعارف على الخلق ، فهو السراج المنير الذى يفيض أنواره على غيره . والأنبياء كلهم سرج وكذلك العلماء ، ولكن فى تفاوت ، وهذه السرج تقتبس نورها من أنوار علوية .

وترتب هذه الأنوار السماوية التى تفيض أنوارها على الأنوار الأرضية بحيث يقتبس بعضها من بعض ، فالأقرب من المنبع الأول أولى باسم النور لأنه أعلى رتبة ، فأعلم أنه قد انكشف لأرباب البصائر أن الأنوار الملوكية إنما وجدت على ترتيب كذلك ، وأن المقرب هو الأقرب إلى النور الأقصى . . . وأن فهم الأقرب الذى تقرب درجته من حضرة الربوبية التى هى منبع الأنوار كلها وأن فهم الأدنى وبينهم درجات تستعصى على الإحصاء وإنما المعلوم أكثرهم وترتيبهم فى صفوفهم ، .

وكما أن الأنوار لها ترتيب خاص كذلك فإنها لا تتسلسل إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبذاته الذى ليس يأتى نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها . والنور الأصلى ، منبع الأنوار كلها ، غنى فى جوهره وهو النور الحقيقى وما عداه نور مستعار منه أى فقير فى ذاته بالنسبة له : المستعير هو الفقير ، والغنى هو المعير . فالنور منه ماله وجود فى ذاته كالنور الأصلى ومنه ما ليس له وجود فى ذاته بل يستمد وجوده من غيره كالأنوار الصادرة عن النور الأصلى . ومن الموجودات ما ليست موجودة لا لنفسها ولا لغيرها وهى الموجودات الظلمانية والأظلمة فى مقابل النور وهى عدم له .

درجات العارفين :

والكلام عن الأنوار وترتيبها هنا ليس من قبيل البحث النظري الميتافيزيقي . بل هو مرتبط كل الارتباط بالطريق الصوفي . فالسالك يبدأ بالتعاقب بالنور المحسوس ثم ينتقل إلى إدراك أن النور المعقول أولى باسم النور من المحسوس ثم ينتقل إلى مشاهدة الأنوار ويصل إلى قمة هذه الأنوار وهو الله حقيقة الحقائق فيرى أنه هو وحده النور الحقيقي وما عداه مجاز . « العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . . . واستغرقوا بالفردانية المحضة . . . فلم يبق عندهم إلا الله فسكروا (فلما أفاقوا) عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد بل يشبه الاتحاد . ثم يفنى السالك عن كل ما سوى الله ثم يفنى عن نفسه وعن فنائه فلا يشعر به وهذه حالة « فناء الفناء » وتسمى هذه الحال بالإضافة إلى المستغرق فيها بلسان المجاز اتحادا وبلسان الحقيقة توحيدا . . أى أن مرحلة التوحيد هي آخر مراحل الطريق الصوفي وهي مرحلة البقاء بعد الفناء ، وهي منتهى الواصلين (١).

والعالم مشحون بالنور العقلي والبصرى أما البصرى فما نشاهد في السموات من الكواكب والشمس والقمر ، وما نشاهده في الأرض من أشعة ، وأما الأنوار العقلية فالعالم الأعلى مشحون بها وهي جواهر الملائكة والعالم الأسفل مشحون بها وهي الحياة الحيوانية ثم الإنسانية ؛ وبالنور الإنساني السفلى ظهر نظام العالم السفلى ، كما أن بالنور المملوك ظهر نظام العالم العلوى . والأنوار العقلية السفلية فائضة من بعضها ومصدرها المباشر هو النور النبوى القدسى ، والعلويات بعضها مقتبس من بعض وهي فائضة عن نور الأنوار (٢) . وقد تحتجب الأنوار الفائضة عن غير ذوى البصيرة لشدة الإشراق .

(١) مشكاة الأنوار ص ١٢١ ، ١٢٢ .

(٢) مشكاة الأنوار للغزالي ص ١٢٤ .

وفي الفصل الثاني : - يعرض لنظرية المثل الأفلاطونية حين كلامه عن سر التمثيل ومنهاجه ووجه ضبط أرواح المعاني بقوالب الأمثلة والموازنة بين المثال وروحه وبين عالم الشهادة وعالم الملكوت . ثم يعرض للأنوار الصادرة في العالم السفلي ؛ والمثال عنده في عالم الشهادة أى في العالم الحسى ، وليس المثال هنا بمعنى النموذج الأفلاطونى بل بمعنى الشبيه بالروح التى على مثاله في عالم الملكوت . والصلة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت واجبة لدوام الترقى وللوصول إلى الحضرة الإلهية ، والرحمة الإلهية جعلت عالم الشهادة على موازنة عالم الملكوت ، فما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم ، وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت ، وربما كان للشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة ، وإنما يكون مثالا إذا ماثله نوعاً من المماثلة وطابقه نوعاً من المطابقة ، وهذه الأمثلة في عالم الشهادة لا حصر لها . وبالعالم الملكوت جواهر نورانية شريفة عالية تسمى الملائكة وهى التى تفيض أنواراً على الأرواح البشرية وتسمى الملائكة بالنسبة لها أرباباً ويسمى الله رب الأرباب ثم ينتقل إلى الكلام عن النبوة والتعبير عن الأحلام ، فالأنبياء يشاهدون موضوعات النبوة في حالة اليقظة أما غيرهم في الأحلام^(١) .

وينتقل إلى الكلام عن مراتب الأرواح البشرية النورانية :

- ١ - فهنا الروح الحساس (المشكاة) .
- ٢ - والروح الخيالى وهو الذى يكتب ما أوردته الحواس (الزجاجية) .
- ٣ - والروح العقلى وهو الذى يدرك المعاني الخارجة عن الحس (المصباح) .
- ٤ - ثم الروح الفكرى (الشجرة) وهو الذى يستنتج من العلوم العقلية معارف

(١) المرجع السابق ص ١٣٥ .

هـ - وأخيراً الروح القدس النبوى (الزيت) ويختص به الأنبياء وبعض الأولياء . وفيه تتجلى لوانح الغيب .

وهذه الأرواح أنوار وبها تظهر أصناف الموجودات ، وفيما يختص بالمرتبة الثانية من الإدراك نراه يتكلم فى مقابلها عن العالم الكثيف الخيالى السفلى الذى لا يحجب الأنوار عن النفوس . وهذه الأنوار مرتبة بعضها فوق بعض وتقابل من ناحية أخرى درجات السلوك للواصلين ، فالعالم الحسى توطئة للعالم الخيالى ، (١) والعالم الخيالى توطئة للعالم العقلى وهكذا ، ولكل عالم مرتبة من الإدراك تسود فيه .

وفى الفصل الثالث : - يتناول بالشرح معنى قوله عليه السلام إن الله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجه كل من أدركه بصره . ، د الله تعالى يتجلى فى ذاته بذاته لذاته ، ويكون الحجاب بالإضافة إلى محجوب لا محالة ، وأن المحجوبين من الخلق ثلاثة أقسام : منهم من يحتجب بمجرد الظلمة ، ومنهم من يحتجب بمجرد النور المحض ، ومنهم من يحتجب بنور مقرون بظلمة . ومن القسم الثانى طائفة الثنوية من الفرس ، ومن الفرس من عبد النار المحسوسة . ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد الشمس وحدها ، وطائفة أخرى منهم عبدت النور المطلق الجامع لجميع الأنوار ، ثم رأوا فى العالم شروراً فنسبوا للظلام وجعلوا بينه وبين النور منازعة وأحالوا العالم إلى النور والظلمة وربما سموهما يزدان وأهرمن . .

ثم ينتقل الغزالى فى نهاية الفصل إلى الكلام عن مقامات الأنوار ومراتب السالكين ويضمهم إلى القسم الثالث من المحجوبين .

ومشكاة الأنوار على النحو الذى أوردناه بعدمصدرأ هاما من مصادر المذهب

(١) عالم المثل الملققة عند السهروردى .

الإشراقى ، فالغزالى يتكلم فيه عن فكرة الفيض النورانى الذى يملأ الوجود بالوحدات النورانية ويستشهد بآيات من القرآن على صحة المذهب ، ثم يتكلم أيضا عن عالم الحس أى عالم الظلمة وعالم المملوكات أى عالم المثل النورية . هذه المثل هم الملائكة الأعلون ، وهذا هو نفس الاتجاه عند السهروردى ثم أن الغزالى يشير بصراحة إلى التراث الفارسى ومذهب الثنوية فى النور والظلمة ومذهب الصابئة فى عبادة النجوم مما يدل على أنه كان على اتصال بالمصادر التى انصل بها السهروردى أو أن السهروردى قد قرأ مشكاة الأنوار وتأثر بها وفكر فيها كثيرا .

ابن سينا : يبقى إذاً أن نبين أثر مذهب ابن سينا فى المذهب الإشراقى وبتضح أثره إذا ما عرفنا أن المصدر الأساسى الذى أخذت عنه الإشراقية هو نفس المذهب الذى تأثر به ابن سينا والفارابى من قبله ، أعنى الأفلاطونية المحدثة وكتاب أثولوجيا بالذات المنسوب خطأ إلى أرسطو ، والسهروردى نفسه يذكر أن الحكمة على نوعين حكمة بحشية وحكمة ذوقية أما البحشية فإنه (يماشى الإسلاميين فيها) وذلك للدفاع ومحااجة الخصم فيما عاينه بالذوق فى عالم الربوبية . وتقوم الفلسفة الإسلامية المتأثرة بالأفلاطونية المحدثة على أساس نظرية الفيض التى تقوم بدورها على فكرة الإمكان ، فالوجود واجب (١) ويمكن والممكن ما لا يقوم بنفسه أصلا بل يستند إلى الواجب فى وجوده وهكذا تنسلسل الممكنات وهى الفيوضات النورانية . والمبدأ الثانى الذى تقوم عليه فلسفة الصدور هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد (٢) . والمبدأ الثالث هو أن الإبداع تابع للعقل أى أنه ناشئ عن العقل ومعنى ذلك أن الوجود خاضع للمعرفة أو أن المعرفة تؤسس الوجود ؛ ويتفق الفارابى وابن سينا وكذلك السهروردى فيما يختص بالمعرفة الإنسانية

(١) إشارات ابن سينا ص ١٥٤ طبع ليدن سنة ١٨٩٢

(٢) النجاة ص ٤٥٣

فهي تقوم على إشراق من العقل الفعال أو رب النوع الإنساني على النفس الإنسانية ، ثم أن هذه النفس ترقى في درجات المعرفة بعد مجاهدتها لنوازع الحس . أى أن هذه المذاهب تتفق في ذلك الاتجاه الصوفي الذى يتمثل في رياضة النفس ومجاهدتها ثم أنها [أى المذاهب] تربط مراتب المجاهدة الصوفية بمراتب المعرفة الإشرافية . فهل وفق ابن سينا إلى إقامة دعائم فلسفة إشرافية تتمشى مع انجاء مذهب ؟

يذكر كوربان (١) أن مجهود ابن سينا في هذه الناحية يتمثل في بضع كراسات لا تشير إلى أى اتجاه جديد في الفكر يختلف عما ألفناه لديه ، فعظم أجزائها تلخيص لما ورد في الإشارات ، فيكون وصفه هذه الحكمة بأنها حكمة إشرافية وصفاً غير دقيق . ويستدل كوربان على صحة هذا رأى بأن كتابات السهروردي الإشرافية تعج بآراء يامبليخوس وأبروقلس (٢) ، بينما لا نرى في منطق المشرقيين ما يدل على ذلك . يقول السهروردي في المطارحات المشرع الثاني في الأقوال الشارحة وذلك بعد أن تكلم عن ضرورة مطابقة الأمر الذهني للموجود العيني . ولهذا صرح الشيخ أبو على في كرايس نسبها إلى المشرقيين توجد متفرقة غير ملتزمة بأن البسائط ترسم ولا تحد (٣) وهذه الكرايس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة إلا أنه ربما غير العبارة أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يبين كتبه الأخرى بونا يعتد به ولا يتقرر به الأصل المشرق المقرر في عهد العلماء الحسروانية ، فإنه هو الخطب العظيم وهو الحكمة الخاصة ، ونحن في هذا الكتاب لا نقصد إلا تكميم طرائق المشائين وتفريعها وتهذيبها وهي الحكمة العامة لجميع الباحثين وإن كان يتفق فيه نكت بحشية شريفة .

(١) مقدمة الرسائل الميتافيزيقية للسهروردي

(٢) من أتباع الأفلاطونية المحدثة

(٣) راجع منطق المشرقيين طبع القاهرة ١٣٢٨ هـ . ص ٤٠ و ٤١ و ٤٥

في هذا النص يتبين دفاع السهروردي عن نظريته في الاعتبار العقلية ويتضح أمر آخر وهو اطلاع السهروردي على منطق المشرقيين ودحضه^(١) لادعاء ابن سينا في محاولته تأسيس فلسفة إشرافية إذ أنها في نظره يجب أن تقوم على أساس مشرق فارسي ثم أنه يقول إن ماورد في حكمة المشرقيين^(٢) تلخيص لما ورد في الإشارات فهل تكفي ميثافيزيقا الإشارات لإقامة فلسفة إشرافية ؟ الواقع أنها تكفي بالإضافة إلى ماورد في كتب ابن سينا الأخرى مثل حي بن يقظان ورسالة الطير وقصة سلامان وأبال .

فإذا تناولنا كتاب مقامات العارفين وهو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات وجدنا أن ابن سينا يرى أن الزاهد هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو المواظب على العبادات والعارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره ، وزهد غير العارف معاملة ما دكا أنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وزهد العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء غير الحق ، وعبادة غير العارف معاملة ، كانه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف رياضة

(١) الأوراق التي اطاع عليها السهروردي هي كتاب الإنصاف لا حكمة المشرقيين أو الجزء المنطقي منه كما يقول ولم يكن السهروردي وحده هو الذي هاجم ابن سينا من هذه الناحية ، بل إن ابن سبعين أيضاً يقول « إن ابن سينا موه مسفط كثير الطنطنة ... ويزعم أنه أدرك الفلسفة الشرقية ولو أدركها لتضوع ربحها عليه وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون والذي فيها من عنده فضيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه والشفاء أجل كتبه وهو كثير التخيطن مخالف للحكيم وأحسن ما له في الإلهيات » التنبيهات والإشارات » وما رزقه في حي بن يقظان وما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية » راجع ماسينيون مجموعة نصوص لم تنشر . ص ١٢٨ .

(٢) هذا ما يذكره السهروردي ولكن العكس هو الصحيح إذ أن ماورد في الإشارات تلخيص لما ورد في حكمة المشرقيين .

حاله ممه وقوى نفسه المتوهمة والمنخيلة ليجردها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق ، حتى يصير الاطلاع على نور الحق ملكة مستقرة له ، ويتناول وصف العارف بالتفصيل وارتفاع التكليف الشرعية (١) .

ومن هذا يتضح أن ابن سينا كان متجها إلى الناحية الإشراقية أى إلى استجلاء نور الحق ، ويظهر أن هناك كراسة تحوى جزءا مينا فيزيقيا من حكمة المشرقين ولم يطلع عليها السهروردى لأن الاتجاه الإشراقى واضح فى مقامات العارفين وغيرها من الرسائل الصوفية . وبذلك تبطل دعوى كوربان فى أن ابن سينا لم يتضح لديه هذا الاتجاه الصوفى الإشراقى ، ومن ناحية أخرى تبطل دعوى السهروردى نفسه الذى أشرك ابن سينا مع المتكلمين والفلاسفة الذين لم يتعدوا العلم الرسمى إلى العلم الشهودى الاتصالى فبقوا فى ظلمات الهيولى ، يقول السهروردى فى نص له بكتاب التلويحات يسرد فيه ما دار بينه وبين أرسطو من حديث فى حلم رآه فيه : « ثم أخذ [أرسطو] يثنى على أستاذه أفلاطون ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : لا ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته ثم كنت أعد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ورجعت إلى أبى يزيد البسطامى وابن محمد سهل بن عبد الله التستري وأمثالهما فكأنه استبشر وقال أولئك هم الفلاسفة والحكام حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمى بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالى الشهودى وما اشتغلوا بعلايق الهيولى . . . فتحركوا عما تحركنا ونطقوا بما نطقنا (٢) .

(١) مقامات العارفين لابن سينا ص ٢١ (وهذا الكتاب هو مجموعة الفصول الأخيرة من الإشارات) راجع الصفحة المقابلة لها (ص ٩٩) من طبعة فورجيه للإشارات .

(٢) التلويحات - القسم الإلهى ، فقرة ٥٥ - وقد ذكر فى نفس الفقرة الحلاج وذو النون المصرى ، وهو بضيف إلى هؤلاء (فى حكمة الإشراق) فلاسفة اليونان : أفلاطون وفيثاغورس وسقراط وكذلك أجاناذيون وزرادشت وجاماسب وهرمس وقد أشرنا إليهم فى مواضع سابقة . =

ولكن هؤلاء الذين أشار إليهم السهروردي ليسوا صوفية متفلسفين بل هم من طبقة الصوفية الذين لم تكن لهم مذاهب فلسفية واضحة المعالم كالسهروردي وابن العربي ، فالسهروردي يقيم مذهبه الفلسفي إلى جانب الطريق الصوفي ويربط بين الإثنين ربطاً مذهبياً محكماً ، وقد بينا أن مذهبه يرجع في مجمله إلى فلسفة ابن سينا والفارابي مع إضافات فارسية تمس المظهر لا الجوهر . وقد بينا أن ابن سينا له اتجاه صوفي إشراقي ، بل إن هذا الاتجاه تحته طبيعة مذهبه الأفلاطوني المحدث ، فيبقى إذن أن الاختلاف بين ابن سينا والسهروردي في مقدار تعمق الأخير في الناحية الإشراقية لا في نوع فلسفة كل منهما . والنقد الهام الذي يوجهه السهروردي إلى ابن سينا هو من حيث الإسناد التاريخي ، فابن سينا لم يهتم بالأصل المشرق للإشراقية ولكننا نجد السهروردي يهتم به كل الاهتمام ، ففي حكمة الإشراق يشير إلى حكمة الخسروانيين والأصل الفارسي لمذهبه ، ونجد صدر الدين الشيرازي يقول عنه في الأسفار الأربعة : « إنه شيخ أتباع المشرقين المحيي رسوم حكماء الفرس في قواعد النور والظلمة » . وفي المطارحات يذكر السهروردي نفسه أنه أودع علم الحقيقة كتابه المسمى بحكمة الإشراق . وقد أحيى فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدماء اليونان إلى أفلاطون يدورون عليها ويستخرجون منها حكمتهم وهي الخيرة الأزلية (١) ويقصد بهذا نظرية أفلاطون في المثل على وجه الخصوص إذ أن السهروردي يدافع عن أفلاطون ويقيم الحجج للدفاع عن المثل ويبطل دعاوى أرسطو بصددها . بينما يهاجم ابن سينا أفلاطون وينقض دعواه مع تأثره به عن طريق الأفلاطونية المحدثة .

== ويضيف إلى هؤلاء يوساذف وهو فيلسوف تناسخي من الهند وبرزجرم وزركسري أنوشروان الأكبر توفي في عهد هرمز بن أنوشروان سنة ٥٨٠ م ، وفرداشاور وهو أخو جاماسب وزوج أم زرادشت كما هو مذكور في « الأبناسق » (Zend Avesta) ج ١ ص ٣٣٦ - راجع لذلك ، تاريخ الفرس والعرب ص ٢٥١ .
(١) راجع المطارحات ص ٥٠٣

الفصل الخامس

تعريف ببعض كتبه

مقدمة :

تبين لنا من دراستنا لتاريخ حياة شيخ الإشراق وعصره تلك التيارات المذهبية والدينية والسياسية التي عاصرت حياته القصيرة ومدى تأثير هذه العوامل على إنتاجه وعلى شخصيته القلقة ، وكيف أنه رغم تأثره بهذه العناصر المتضاربة استطاع أن يختط لنفسه طريقا أصيلا وسط جو فكري متأزم يضطرم بالعداء الصريح للفلاسفة والصوفية :

أسلوبه : وإذا كان الأسلوب هو مرآة الكاتب التي تجلجكوامن نفسه ، فإننا ونحن بصدد فيلسوف متصوف نمعن في الرمزية كلف بستر حقيقة مذهبه نشعر بضآلة محصولنا من دراسة أسلوبه فيما يلقى ضوءاً على مناحي شخصيته . غير أن لنا جملة ملاحظات على هذا الأسلوب .

وأولها : أنه أسلوب بعيد كل البعد عن صفة الجمال الأدبي ، بل قد نصادف في بعض كتب الشيخ أخطاء نحوية كحمل صفة مذكرة على موصوف مؤنث والعكس ، وكذلك عدم العناية بضبط تمييز العدد ، والوقوع في أخطاء لسنا ندري لمن كانت من عمل المؤلف أم من إهمال النساخ لأنه لم تصلنا أى مخطوطة بقلم المؤلف نفسه حتى نستطيع إصدار حكم صحيح على الموضوع .

ونلاحظ أيضا عدم عناية الشيخ باتباع منهج صارم في تنسيق أقسام مؤلفاته خصوصا فيما يتعلق بالأقسام الصغرى والفرعية . وكذلك ميله إلى الإيجاز المركز

فى كتبه التى تتضمن تعاليمه الإشرافية حتى ليؤكد فى بعض المواضع بلى عبارات مقطعة لاتتم بطابع الاستمرار والترابط اللذين نعهدهما فى أساليب الكتابة الرصينة. وفى بعض كتبه يستعمل إشارات خاصة كذلك التى نراها فى التلويحات،^(١) وربما يرجع ذلك إلى أنه كان يخشى بطش الفقهاء وأهل السنة ، فاول أن يستتر وراء الإيجاز وأن يمسك عن الإسهاب حتى لا يكشف عن آرائه الباطنية . وثمت أمر آخر وهو قصر المدة التى عاشها الشيخ مع كثرة أسفاره مما كان يعوقه عن مراجعة مؤلفاته وتجويدها والعناية بأسلوبها . ويبدو أنه لا يمكن فهم الكثير من عباراته إلا بعد قراءة شروح تلاميذه .

رسائله الميتافيزيقية : ويمكن أن نصف كتبه تصنيفا موضوعيا ، إذ أن له نوعين من الكتب : - فالنوع الأول رسائل أو كتب تتناول مباحث ميتافيزيقية خالصة ، والنوع الثانى رسائل صوفية تقوم على الرمز ؛ أما الرسائل الميتافيزيقية فأهمها حكمة الإشراق ، وهى تتناول بحوثا فى الفلسفة الإشرافية والمشائية^(٢) على وجه الإجمال .

أما الكتب المشائية فهمى : التلويحات واللمحات والمطارحات والمقاومات ١ - أما التلويحات فهو كتاب يتناول الفلسفة الأرسطية على نحو ما وصلت إلى الإسلاميين أى الأرسطية المعزوجة بالأفلاطونية المحدثة وبذلك الخليط الملفق من التراث الهليني الذى كان شائعا فى مراكز انتشار الحضارة الهلينية . ينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام حسب التقسيم المعروف فى ذلك الوقت أى إلى جزء منطقي وآخر طبيعى وثالث ميتافيزيقي . يبدأ مقدمة الكتاب بقوله : هذه رفقاى تلويحات على أصول من الحكمة

(١) راجع كتاب التلويحات فى مجموعة الرسائل الميتافيزيقية - وقد أوردنا هذه الإشارات فى الفصل الثالث من هذا الباب .
(٢) المشائية الإسلامية .

آتية على العلوم الثلاثة على ترتيبها ، باللغة في الإيجاز وعلى الله فضل السبيل - العلم الأول وفيه ست مراصد ، (١) .

وأما الجزء الثاني وهو الجزء الطبيعي فإنه أيضاً يقسمه إلى موارد ، والموارد إلى فصول أو تلويحات ويتكلم فيه عن النفس الناطقة وأفعالها وقواها وانفعالاتها لا على طريقة المعلم الأول بحسب بل بإضافات من عنده ، فالانفعال في نظره مثلاً هو نور قُذِفَ في النفس وانعكس إلى الهيكل أى الجسم فانفعلت به قوى النفس .

وأما الجزء الثالث وهو جزء ما بعد الطبيعة فيبدأه بقوله « هذا هو الشروع في علم ما بعد الطبيعة من التلويحات اللوحية والعرشبة لم التفت فيها إلى المشهور بل أنقح فيها ما أستطعت وأذكر لب قواعد المعلم الأول . » ويقسم أيضاً هذا القسم إلى موارد وتلويحات ويتناول في الجزء الأخير المسمى بالمرصاد العرشي أسلوب مجاهدة النفس ومراحل الوصول ومراتب الواصلين . وتمثل الناحية الإشرافية في التلويحات في الفقرات ٥٤ - ٥٧ ، ٧٥ - ٩٠ .

٢ — اللحاحات : كتاب اللوحات أو اللوحة كتاب مشأى يبدأه بقوله : « وبعد فإن هذه لمحات في الحقائق على غاية الإيجاز . ولم أذكر فيها غير المهم من العلوم الثلاثة . »

ويقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام - القسم الأول : المنطق وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات وفي الكتاب تعديلات لبعض نظريات أرسطو في المنطق وخصوصاً في نظرية التعريف .

أما الجزء الثاني فيتناول العلم الطبيعي وفيه موارد ، والموارد تنقسم إلى لمحات

(١) يورد كوربان النص هكذا « هذه ، رفاقي ! تلويحات على أصول وعلى الله قصد السبيل » . راجع مجموعة الرسائل الميتافيزيقية ص ٦٤ (المقدمة) أما النص الذي نورده فهو من مخطوط برلين .

ولا يخرج في تناوله للعلم الطبيعي عن الأصول المشائية الإسلامية إلا فيما يختص بكلامه عن النفس ، فإنه ينجح إلى الناحية الإشراقية . والقسم الثالث يتناول ما بعد الطبيعة وهو يجرى وفق النظام السالف ويختمه بدعوة إلى التجرد وانطلاق النفس من إسارها وانطلاقها في مسالك الواصلين حتى تنعم بلذة القرب من الروح القدس .

٣ — المقاومات : يختلف المفهرسون لكتب السهروردي في نسبة هذا الكتاب إليه فكثيرون لا يسيرون إليه إلا أن بروكلمان يرى أن التفتيحات ما هي إلا شرح ابن كونة الإسرائيلي على التلويحات وأنه قد يسميها « المقاومات » . بينما يرى ريتز أن « المقاومات » غير « التفتيحات » ، وأن « المقاومات » مختصر للتلويحات ، ويذكر أن السهروردي يبدأ بقوله « هذا مختصر يجرى من كتابي الموسوم بالتلويحات مجرى اللواحق وفيه إصلاح ما يحتاج إلى إصلاح مما كان الأولون يرسلوه ولم يأتسروا لإرادته في التلويحات » . وقد أورده حاجي خليفة ، ونشره كوربان^(١) .

٤ — المطارحات : ويسمى « المشارع والمطارحات » أو قوانين الحقائق كما يسميه هو في التلويحات وهو كتاب على طريقة المشائين رتبته على أسلوب الحوار ، فيسأل ويرد على السؤال ويستثير المشاكل والمسائل والخلافات ويحجب عليها كما فعل في بعض أجزاء التلويحات ، والكتاب في جملة مشأى الطابع فيه تكرر لأقواله في الكتب السالفة^(٢) .

(١) الرسائل الميتافيزيقية — كوربان ، وتمثل الناحية الإشراقية في المقاومات في الفقرات ٢٤ ، ٥٢ — ٦١ .

(٢) وتمثل الناحية الإشراقية فيه في الفقرات ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١١١ ، ١١٤ وعلى الجملة السكتان السادس والسابع من ميتافيزيقا المطارحات .

(٧ السهروردي)

٥ — المناجاة : ويضيف ماسينيون في تصنيفه الكتب السهروردية المشائية كتاب المناجاة على أنه أحد الكتب المشائية ، والواقع كما اتضح لنا من مطالعة الكتاب أنه يتضمن أدعية صوفية إشراقية لا تستند إلى المشائية إلا كاستناد المذهب الإشراقي نفسه إلى المذهب المشائي كأحد الأصول التي قام عليها بناؤه وعلى ذلك فيمكن أن تعتبر المناجاة كتاباً أو رسالة صوفية .

٦ — وينسب ريتير إلى السهروردية تلخيص إشارات ابن سينا وشرح الإشارات بالفارسية ويستند ريتير في هذا إلى الشهرزوري . وكذلك يضيف إلى السهروردية كتاباً في النجوم وتقديسها على الطريقة اليونانية على غرار كتاب أبي بكر الرازي المسمى « سر المكتوم في مخاطبات النجوم » ، أو كتاب المجريطي المسمى « غاية الحكيم » ، ويطلق السهروردية على كتابه اسم « الواردات والتقديسات » ، ويؤيد ريتير ما ذكره الشهرزوري (١) .

كتبه الإشراقية :

الألواح العبادية — هيا كل النور — حكمة الإشراق — اعتقاد الحكماء .

١ — الألواح العبادية :

أهدى السهروردية كتابه المسمى بالألواح العبادية إلى عماد الدين قره أرسلان من أمراء دولة السلاجقة في بلاد الأناضول . والكتاب يتكون من أربعة ألواح يورد في كل واحد منها مطلباً خاصاً ويذكر هو أن المطلب الهام الذي يريد أن يصل إليه من هذا الكتاب « هو معرفة المبدأ وما يتعلق به من الصفات والأفعال ومعرفة معاد الإنسان بعد فناء البدن والزوال » . ويتكلم في اللوح الأول عن بعض أحوال العالم العنصري والآثري ، وفي اللوح الثاني يعرض لأحوال تجرد

(١) راجع التحقيق النقدي لنبت كتب السهروردية .

النفوس الإنسانية وقواها ، وفي الثالث يبحث في بيان المبدأ بذاته وصفاته وأفعاله وفي الرابع يتناول أحوال المعاد .

وهو يشير بلفظ ألواح - جمع لوح - إلى اللوح المحفوظ الوارد في القرآن فكان الكلام الوارد في هذا الكتاب أى الألواح كالقرآن في صحته ، وأنه ليس فيه ما ينافي تعاليم القرآن .

ولما كانت الموجودات تنقسم إلى ما هو روحاني وما هو مادي جسماني ، ولكل منهما قسمان : فالروحاني إما أن يتعلق بالبدن تعلق التصرف وإما ألا يتعلق به أصلاً . والجسماني إما أن يثري وإما غير أنثري . وعلى ذلك فأجزاء الكتاب الأربعة تتناول هذه الأقسام الأربعة من الموجودات التي توجد في عوالم أربعة هي :

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| ١ — العالم العقلي | ٢ — والعالم النفساني |
| ٣ — والعالم الأنثري | ٤ — ثم العالم العنصري |

ويطلق المؤلف على ما يورده من آراء خاصة لفظ (العرشيات) وأما ما ينقله عن غيره من الفلاسفة فيسميه باللوحيات .

وفي الكتاب إلى جانب النزعة المشائية التي تشيع بين جوانبه ، خصوصاً عند الكلام على نظرية النفس وقواها والتجرد والانصال وصفات المبدأ الأول وأفعاله وأحوال العالم العنصري والأنثري ، إلى جانب هذه النزعة السنسكريتية التي تبرز الأرسطية بالأفلاطونية المحدثة وتخرجها في الثوب المشائي الإسلامي الذي عهدته الفلسفة الإسلامية في أوج تطورها ، توجد اتجاهات خاصة تضع المعالم والخطوط الأولية لمذهب الإشراق ، أو أنها تهيم تهيمته مبدئية للنشوء ذلك المذهب وتبلوره واتخاذ صورة المذهب الكامل في حكمة الإشراق ، غير أننا نلاحظ غلبة الطابع الأفلاطوني على بعض نصوص هذا الكتاب ؛ فمثلاً حين الكلام على المعنى الكلي وهل هو موجود في الخارج أو في ذهن

يتخذ السمروردي الموقف الأفلاطوني في تقرير وجود الموجودات الذهنية وجوداً عينيّاً مع اختلاف في العوارض وفي مسألة الإدراك بقسم الإدراك إلى حصولي وحضوري ، أما الحصولي فهو إدراك صورة في النفس تكون مطابقة للوضع المدرك وهذه الصورة المطابقة أو المثل ليس من اللازم وجودها في النفس الجزئية ، بل يجوز وجودها في عالم مثالي أو في العقل الفعال أو في النفوس الفلكية ، إذ لو كانت هذه المثل أو الصور موجودة في النفس الجزئية لأدركت الموضوعات أزلاً ودائماً وفي كل وقت ، ولكنها تدركها في أوقات معينة فقط . وأما الإدراك الحضوري فهو الذي يتم عن طريق الإشراق النوراني أو الحدس ولو أن هذين النوعين من المعرفة يحتاجان إلى تأييد نوراني وإشراق .

وكذلك في بعض المسائل مثل مسألة الجسم فهو يرفض فكرة الجوهر الفرد أى الجزء الذي لا يتجزأ ويذكر أنه يقبل فكرة أفلاطون في الجسم وفي الأبعاد ، وقول أفلاطون إن الجسم هو المقدار القابل للامتدادات الثلاث (١) .

والكتاب في جملته مختصر موجز تكاد تكون فصوله إشارات مبسطة ولكنه ليس على درجة التعقيد والتركيب في الأسلوب التي نجدها في حكمة الإشراق مثلاً .

٢ — هيا كل النور (٢)

هذا الكتاب تظهر فيه النزعة الإشراقية ظهوراً واضحاً على الرغم من أنه يقوم على أساس مشائي يبدأه السمروردي بقوله : يا قيوم أيدنا بالنور وثبتنا على النور

(١) شرح الألواح للتبريزي . مخطوط دار الكتب ، القاهرة . وهذه الفكرة في الأبعاد الثلاثة ذكرها ابن سينا في النجاة وهي ليست لأفلاطون بل لأرسطو .
(٢) نشر المؤلف هذا الكتاب مع مقدمة وتعليقات .

واحشرنا إلى النور واجعل منتهى مطالبنا رضاك وأقصى مقاصدنا ما يعدّنا لأن نلقاك ظلمنا أنفسنا لست على الفيض بضنين . وهذه المقدمة تنخص المذهب الإشرافي تلخيصاً مركزاً يشير إلى شقي المذهب : النظرى منه والعملى أى إلى الناحية الميتافيزيقية وإلى الجانب الصوفى .

والكتاب يتألف من سبعة هياكل ، والإشارة إلى الهيكل هنا يقصد بها الهياكل التى كان يتعبد فيها الصابئة (١) .

ويتناول الهيكل الأول الجسم وخصائصه ، وأما الهيكل الثانى فيتناول النفس وقواها وتجردها وكيفية صدورها عن مبدئها ؛ أما الهيكل الثالث فيتناول الجهات العقلية الثلاثة الواجب والممكن والمتع والعلة والمعلول ؛ والهيكل الرابع فيه خمسة فصول وهو يتناول وحدانية الواجب وإثبات وجود الواحد ثم الكلام على نظرية الصدور وتركيب الموجودات والكلام على العالم وأزليته وأبديته ؛ والهيكل الخامس يتناول الحركة والأفلاك ونفوسها والخير والشر ؛ والهيكل السادس يتناول النفس وأبديتها وحال الأشقياء وشأن السعداء والهيكل السابع يعرض للنبوات والأحلام .

٣ — حكمة الإشراف : وهو الكتاب الرئيسى الذى يشير إليه فى كل تواليفه الأخرى ، ويبدأ بمقدمة يذكر فيها سبب تحرير الكتاب ، اعلوا إخوانى أن كثرة اقتراحكم فى تحرير حكمة الإشراف وهنت عزمى فى الامتناع . أما مضمون الكتاب فيرجع كما يقول هو إلى الذوق لا إلى النظر العقلى فإنه أثبت ما رآه عياناً فى عالم الربوبية . وليس الكتاب موضوع نقاش وحجج تقوم على المنطق بل إن قضاياه كشفية ذوقية تتضمن حقيقة إثباتها وقبولها لا يتم إلا بعد معاناة وتجربة

(١) راجع مقدمة نشرتنا لهياكل النور .

شخصية (١) .

ويشتمل الكتاب على قسمين : - القسم الأول في ضوابط الفكر في المنطق وقد جعله ثلاثة أقسام : الأول في المعارف والتعريف ، والثاني في الحجج ومبادئها ، والثالث في كيفية حل المغالطات ، والمقالة الأولى والثانية كل منهما تنقسم إلى سبع ضوابط ، أما المقالة الثالثة فتقسم إلى فصول : والقسم الثاني في الأنوار الإلهية وينقسم إلى خمسة مقالات وكل مقالة تنقسم إلى فصول :

المقالة الأولى - في النور وحقيقته ، ونور الأنوار وما يصدر عنه ،
والمقالة الثانية - في ترتيب الوجود ، والمقالة الثالثة - في كيفية فعل نور الأنوار
والأنوار القاهرة وتعميق القول في الحركات العلوية ، والمقالة الرابعة - في تقسيم
البرازخ وهياتها وتركيباتها وبعض قواها ، والمقالة الخامسة - في المعاد
والنبوات والمنامات .

والنسخة التي في متناولنا مختلطة بشرح قطب الدين الشيرازي وعليها حاشية
لصدر الدين الشيرازي والحاشية تملج بالمقارنات المشائية . (٢)

الرسائل الصوفية :

أشرنا إلى أن هذه الرسائل تستعمل التعبير الرمزي لتصوير المذهب الإشراقي
ولتهيئة الطريق أمام السالكين . ففي رسالة أصوات أجنحة جبرائيل يعرض

(١) المظاهرات ص ٤٠١ « وأما الخطب العظيم الكريم الذي تشتمل عليه مرموزات كتابنا
الموسوم بحكمة الإشراق فلا نباحث فيه إلا مع اصحابنا الإشراقيين ، إذ ليس غرضنا فيه ذب
نقصي أو مجادلة خصم ، بل تحقيق ورصد روحاني ومباحث قدسية وتجارب جمعية وطرائق خام
وتجريد وما وقع لنا ولنيرنا كتاب يقرب منه في العلم الإلهي ، بل لو قلت ما صنف في الإلهي
غيره لصدقت مع أن قواعد علوم أخرى لا توجد في كتاب أعجب منه ، ورتبنا له خطا آخر
وسطرناه به تأييدا من الله وإلهاماً منه ، لا حول إلا حوله ، ولا قوة إلا قوته ، سبحانه وإله
يرجع الأمر كله » .

(٢) ظهرت بعد الانتهاء من هذا المؤلف طبعة حديثة لكتاب حكمة الإشراق على أيدي
وحققها وقدم لها هنري كوربان .

السهروردي نظرية الصدور في ثوب رمزي فيقص علينا رؤيا سماوية وقعت له حيث يذكر أنه تلقى عن شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية .

وهذا الشيخ الحكيم هو جبريل وهو العقل الفعال . ولجبرائيل جناحان : أحدهما مضي* والآخر مظلم كناية عن العالم النوراني والعالم الظلماني .

وفي مؤنس العشاق يتكلم عن الإخوة الثلاث المتولدين عن العقل الأول ، وهم الجمال والعشق والقلق ، وهم أشخاص يوسف وزليخا ويعقوب . وتشير القصة في أول الأمر إلى ، أن أول شيء خلقه الله جوهر منير يطلق عليه اسم العقل لأنه حسب النص ، أن أول ما خلق الله العقل ، ووهب هذا الجوهر ثلاث صفات : معرفة الله ومعرفة نفسه ومعرفة ما لا يلحق به الوجود ، ومنذ وجدت لديه القدرة على معرفة الله تولد عنها الخير ، ويطلق على الخير في نفس الوقت الجمال ، وقد تولدت عن معرفته لنفسه الرغبة التي نسميها العشق وقد تولد الانشغال - الذي نسميه القلق - عن الصفة المتصلة بمعرفته للوجود واللاوجود وهذه الأشياء التي تتولد عن مصدر واحد تجتمع ليكون منها إخوة ثلاث ، .

وتستمر الرسالة على هذا النحو فتعرض مواقف وجودية^(١) وتفسر صعود النفس إلى العالم النوراني ، ثم رسالة الغربة الغربية ولغات موران وكلمة التصوف وغيرها .

(١) فالقلق يدفع الشهوة إلى التعالق بالجمال الإلهي ، ومن هذا التعالق ولد الكون كله وهو الذي يأتي لزيارة يعقوب في بلاد كنعان .

القسم الثانى

ميتافيزيقا الإشراق

الباب الأول

الله « نور الأنوار »

الفصل الأول

طبيعة النور :

اتضح لنا فى القسم الأول من البحث الاتجاه الإشراقى عند شهاب الدين وألقينا بعض الضوء على التيارات الفلسفية التى أخرجت هذا المذهب الجديد والذى يلتقى مع الفلسفة الفارسية والأفلاطونية المحدثة فى فكرتى الفيض والنور ، وسنعرض فى الفصول القادمة لدراسة هاتين الفكرتين أو المبدأين اللذين ينتج عن ارتباطهما وتفاعلهما هذا البناء الأنطولوجى الضخم واللذين يقدمان لنا فى نفس الوقت أساساً لمستمولوجياً يلتقى مع البناء الوجودى فينتج من تفاعلهما مذهب مثالى صوفى جديد فى هيكله قديم فى أصوله .

١ — لتتناول فكرة النور ولتحللها إن كان ثمت فيها ما يخضع للتحليل الفلسفى أو للتعريف المنطقى ، وأول ما يصادفنا بصدد هذه الفكرة هو أنها نقيض الظلام المنطقى وأنها من حيث موضوعيتها مبدأ للوجود ينتظمه بأسره من أعلى قمة فى بنائه إلى أن تتلاشى الأشعة النورية على هيئة برازخ ظلمانية ، أى أن النور مبدأ وجودى وأنه المبدأ الأوحد ، وأما الظلام فهو نقص فى النورية ، فليس ثمت مبدآن

حتكافآن مصطرعان كما ادعى الماتويون . والذي يعرض للذهن من هذا التحليل المبدئي هو أن الحقيقة هنا تتخذ فكرة النور أساساً لها ، Oriterium ، ، فكما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساساً للحقيقة الموضوعية وعلى اعتبار النفس أساساً ومعياراً للحقيقة عند المدرسة المثالية الذاتية ، والله أو الواحد عند المثالية المتعالية ، واتحاد الروح والمادة عند الوجودية المعتدلة التي تتمثل في الأرسطية ، فكذلك تتخذ الحقيقة هنا النور أساساً لها ومبدأً مشيداً للوجود .

٢ — وهذا المبدأ يثير مطالب منطقية وواقعية . فهل يخضع للتعريف المنطقي؟ وما علاقته بالنور المحسوس الذي يلف العالم المحسوس بأشعته؟ وما صفاته؟ وكيف ينتهي به المطاف إلى التلاشي والذبول ليصبح ظلاماً يشيد مادة وهمية وعالمًا حسيًا؟

ثم كيف نفسر الإدراك الإنساني على ضوء هذا المبدأ الجديد؟

٣ — فأولا ليس هذا المبدأ مما يخضع لقواعد المنطق إذ أنه بديهى التصور ، ومن ثم لا يعرف تعريفاً جامعاً مانعاً لأنه أسمى من أن يعرف لأن التعريف تحديد^(١) ووظيفته أن يظهر المعرف ويبين خصائصه ويميزاته ؛ ولكن هل هناك ما هو أظهر من النور؟ وإذن فهو أبعد الأشياء احتياجاً إلى التعريف وهو عين الظهور ومن ثم فهو بديهى التصور . نحن هنا أمام مبدأ يفرض وجوده على الذهن بخاصيته المتميزة . بل هو أول ما يعين الذهن على الإدراك ومتى وضعنا هذا المبدأ

(١) حكمة الإشراف ضابط ص ٢٩٥ : « فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه المظهر لنفسه (أى من الموجودات الجسمانية والروحانية) بذاته . وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائداً على حقيقته ، ولهذا لا يمكن أن يكتب بحد أو رسم ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أهل ظهوراً منه ، لوجوب كون المعرفة أجلى من المعرفة .

كنا في غناء عن استعمال الحجج والبراهين فسنده — إن كان مما يحتاج إلى سند على الإطلاق — الجلاء والتميز ثم عنصر آخر له أهمية القصوى في مثل هذا المذهب الصوفي وهو «المشاهدة» ؛ بل إن المشاهدة هنا هي الأساس الذي يحتاج به أصحاب هذه المذاهب المعترضين عليهم ، فيجب أولاً أن تشكك في قيمة الإدراك المباشر كطريق للمعرفة حتى تتمكن من نقض دعاوى مذهب كهذا ، أما إذا قبلت المعرفة المباشرة أو الذوق الصوفي على أنه طريق صحيح للمعرفة فيجب أن يتضمن هذا القبول رفضاً صريحاً لأي نوع من التحكم أو المحاجة المنطقية . فما سندك على قوم يدعون أنهم شاهدون معاً ما يسطرونه من مذاهب فلا يخرج ما يقولونه عن وصف لما يشاهدونه عياناً .

٤ — وأول ما يده العقل يصدد هذا المبدأ تقرير العلاقة بينه وبين النور المحسوس ؛ مادام العقل يبدأ دائماً من المحسوس إلى المعقول ويحاول دائماً أن يعقد المقارنات بين الواقعي الملبوس وما وراء الواقع سواء صحت المقارنة أم لم تصح . بل إنها لا تعدو أن تكون خاصية سيكولوجية لا يستطيع الذهن الإنساني منها فكاً كما مهما تدخلت المذاهب المثالية لتهدم المادة والواقع المحسوس وتقيم الفكرة أساساً للوجود . والجواب على هذا التساؤل من حيث تقرير العلاقة بين النور المحض والنور المحسوس ، هو أنه ليس هناك تطابق بين الفكرتين . فلا يقصد بالنور المحض ذلك النور أو الضوء الذي يتصف بالظهور للبصر (١) . إذ الأمر على التقيض من ذلك ، فالنور كبداً مرادف للوجود وصفة الظهور التي يتصف بها صفة عقلية محضة وحقيقة العلاقة أن الظهور الحسي ما هو إلا أثر للظهور العقلي . فالإبصار كما سنرى حين الكلام على قوى النفس الحسية ليس

(١) حكمة إشرافية ضابط ٣٨٩ > ولما علمت أن كل نور مشار إليه إشارة حسية فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب فإن كل نور محض فلا يشار إليه (أي إشارة حسية بل عقلية بصريح العرفان) ولا يحل جسم ولا يكون له جهة أصلاً .

وقوع الباصرة على الشيء المرئى ، بل هو اتجاه النفس إلى العقل الذى يشرق على الباصرة نوراً تشاهده به الجسم المرئى . ويقترّب هذا الموقف كما يتضح من موقف مالبرانش ونظريته عن الرؤيا فى الله ^(١) ، مادام النور صادراً عن نور الأنوار وهو الله . وهذا التقرير لا ينصب على الموقف الأساسى لسكلا الفيلسوفين إذ أن السبب فى اقترابهما هى اللامادية التى تجعل فيلسوفاً كباركلى ^(٢) يقترّب منهما أيضاً لا فى تصميم البناء المذهبى « Structure du système » ، بل فى أسلوب البحث عن مخرج لتفسير الإبصار الحسى الذى يحزم به الواقع فى الوقت الذى أعملت فيه اللامادية معولها لهدم المادة والمحسوس .

وإذن فهناك النور العقلى والنور الحسى . فالأول هو المبدأ والثانى أثر لهذا المبدأ أما التقويم الحقيقى لهذا الأثر من حيث علاقته بالبناء الوجودى فذلك أمر يتقرر بعد الفصل فى مشكلة وجود الأجسام فى هذا المذهب الروحى وحقيقة الحس والمحسوس ، وهل هذه المراتب الحسية التى يظهرها النور الحسى - وهو أثر للنور العقلى - حقيقية أو وهمية ؟ وإن صح القول الأول أثار المذهب اعتراضاً قوياً ، إذ كيف يقرر وجود الأجسام وهى ذات طبيعة ظلمانية مع أن النور هو المبدأ الأوحد للوجود وما عدا النور عدم محض وأوهام ؟ وإن صح القول الثانى وهو أن هذه الأجسام وهمية أثير اعتراض آخر وهو كيف يعمل النور العقلى على إظهار ما هو وهمى عن طريق أثره الحسى وهو النور المحسوس ؟ وأيا ما قلبنا أوجه المشكلة تبرز جملة من الاعتراضات التى قد تفتّر حداثتها إذا ما رجعنا إلى تقرير الحقيقة التى أشرنا إليها وهى أننا بصدد مذهب يقوم على المشاهدة وحدها وأنها بإزاء جبرية فكرية ملزمة ترسم الطريق للباحث وتخضع المعترض لمستلزمات الإدراك المباشر ودواعيه .

(١) مالبرانش « البحث عن الحقيقة » (الرؤيا فى الله) فصل ٦ من ٢ كتاب ٣ .

(٢) راجع باركلى « نظرية الرؤيا » (Theory of vision) .

هـ - والكلام على الأجسام ومركزها الوجودى يفضى بنا إلى أن نطرق حرقاً خفيفاً مبدأ الثنائية إلى أن يحين التعرض للموضوع جملة وتفصيلاً حين الكلام على المادة والظلام . فالظلام نقيض النور . وهنا كما بينا يختلف الموقف عن موقف الزرادشتيين الذين يقولون بمبدأين متغايرين وذلك انسباقاً مع القاعدة الأفلاطونية (المحدثنة) التى تذهب إلى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد فكيف يمكن صدور المادة عن الروح أو الظلام عن النور مع تقرير وجود المادة إلى جانب الروح أو النور إلى جانب الظلام ؟ وعلى ذلك فقد لزمّت الثنائية هذه المذاهب بينما نجد الشهاب يحاول النهرب من الثنائية . فهو يقرر المبدأ الأفلاطونى المحدث من أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد وهو فى نفس الوقت يجعل المادة أو الظلام نقيض النور ، فإذا وضعنا النور لزم عن ذلك حتماً أن نرفع الظلام فهناك وجود ولا وجود . وإذا سلطنا بهذا الرأى فكيف نبرر وجود الأجسام مادام معدنها اللاوجود ، وكيف نجيز لأنفسنا القول عن الأجسام إنها موجودة وإن لها وجوداً حقيقياً محسوساً . يجب إذن أن نقرر فى صراحة إما أن نهدم الأجسام أو نقيم الثنائية الوجودية .

والواقع أن موقف السهروردى الميتافيزيقى يثير هذا التساؤل . فبينما نجده يجعل الظلام لاوجوداً نجده من ناحية أخرى يجعل منه الأجسام وعوارضها ويتكلم عن وجود الجواهر الفاسقة والهيئات الظلمانية والبرازخ وما إلى ذلك . ولا نجد تفسيراً لهذا الموقف إلا فى التسليم بأنه موقف لا مادى لا يعترف بوجود الأجسام إلا على أنها أوهام حسية تترامى لنا فى عالمنا الحسى ، ويربط بين هذا الموقف الأفلاطونى التقليدى ونظريته الصوفية فى الوصول ويرتب للحقيقة الموضوعية منزلة سامية ترقى إليها النفس بعد التجرد من الرغائب الحسية وبمجاهدة نوازع الحس وشواغله . ولعلنا أن نتقاضى بعض الشئ عن تقسيمه للوجودات إلى نورية ومظلمة ووضعه النورية إلى جانب المظلمة فى تقسيم^(١) يقتضى أن يكون الأساس

(١) حكمة الإشراف ، قسم الإلهيات وفى كل المواضع التى يشير فيها إلى هذا التقسيم .

فيه واحداً ويعرض السهروردي للوجود النوري فيقرر أنه إما أن يكون جوهرأ أى قائماً بذاته — لا يحتاج إلى الغير ، وإما أن يكون عرضاً أى متقوماً بالغير . وينطبق نفس التقسيم على الوجود المظلم أو الغاسق . وأما النور فهو إما عرضي أو جوهرى والأول يسميه النور العارض وأما الثانى فهو النور المحض وكذلك يطلق على العرض الظلماني (الهيئة الظلمانية)^(١) والجوهر المظلم الجوهر الغاسق ؛ والهيئة الظلمانية هيئة كغيرها تحتاج إلى محل ولا تقوم بذاتها . والجوهر الغاسق لا يحتاج إلى محل ويستمد نوريته من غيره في حالة استضاءته وهو ليس نوراً محضاً أو عارضاً وهو لا يدرك ذاته ولا غيره أصلاً . ومن الجواهر الغاسقة الأجسام ، ويسمى الجسم برزخاً لأنه حائل بين شيئين أى أنه معتم غير شفاف . ولما كان الظلام من طبيعة البرزخ فلذلك لا يؤثر النور لازمه أو فارقته في كونه جوهرأ غاسقاً لأن النور عارض عليه زائد على ماهيته (إن كان ثمة ماهية لما هو قرين اللاوجود) إذ لا يعقل أن يكون النور العارض من ذات البرزخ لأن المظلم لا يكون علة في وجود النوراني ولو كان عارضاً ، إذ أن المعلوم أن جوهر العلة أشرف من جوهر المعلول ، والنور أشرف من الجوهر الغاسق ، ومن ناحية أخرى لا يجوز أن يكون الجوهر المظلم هو المعطى للبرازخ أنوارها لأن فاقد الشيء لا يعطيه فالنور الذى يستضى به البرزخ ليس مصدره برزخاً آخر بل أنواره خارجة عنها وهى الجواهر النورانية العقلية وكذلك الهيئات العارضة^(٢) التى تتعلق بالبرزخ لا يمكن أن يكون البرزخ مصدرها ولا علة وجودها^(٣) بل أنها تستند إلى الجواهر النورية المجردة .

(١) الهيئات الظلمانية هى المنولات التسع .

(٢) الهيئات والموارض كالأشكال والألوان والطعوم والروائح وغيرها .

(٣) حكمة إشرافية ص ٤٠٣ « أن الجسم لا يوجد جسماء » . « وإذا دريت أنك في نفسك نور مجرد ولست تقوى على إيجاد برزخ ، فإذا كان من النور الجوهرى المحي الفاعل ما يقصر عن إيجاد البرزخ وهو نفسك الناطقة فالأولى أن يقصر البرزخ عن إيجاد البرزخ .

والجوهر المظلم ليست له جوهرية عينية بل له اعتبار عقلي فقط لأن الجوهرية الحقة عبارة عن كمال ماهية الشيء على وجه يستغنى في كماله عن المحل وليس الجوهر الغاسق كذلك . والاعتبار العقلي الذي نستند إليه في تقريرنا للجوهر المظلم لا يسبغ على هذا الجوهر وجوداً لأنه مظلم لا نور فيه ويمكن أن يفسر هذا الاعتبار العقلي فقط على أنه تدبير مؤقت لتبرير العالم المادى من حيث أنه ضرورة واقعية تتطلب حلاً من الفيلسوف . وإذا تناولنا هذا الموقف بالتفصيل وجدنا أنه يجعل الجواهر الغاسقة وحدات ميتة لامتياز لإحداها على الأخرى إلا بالعوارض والمقادير والأشكال . ويخرج بموقفه هذا عن الموقف الأرسطى التقليدى موقف المشائين الإسلاميين القائلين بالهيمولى والصورة . وهو يقر فى النهاية فكرة المادة المطلقة التى يعبر عنها بالظلمة ، أى أننا أمام موقف لا مادى جديد كما أشرنا يقوم على نفس الأسس التى قامت عليها المذاهب اللامادية مستنداً إلى دعاوى صوفية ومطالب روحية عميقة .

٦ — غير أن تنظيم الموجودات من أعلى قمة فى الوجود إلى الموجودات الدنيا يتطلب تصنيفاً شاملاً للأصناف التى تنظمها سلسلة الموجودات . فهل نقبل فكرة النوع الأرسطية Species فتفسر على أساسها الموجودات ؟ إن هذا الموقف الجديد يرفض فكرة النوع الأرسطية^(١) ويقرر حقيقة تصل

(١) حكمة إشرافية ص ٣٠٤ « ملخص » إن اختلاف الأنوار المجردة العقلية هو بالكمال والنقص لا بالنوع كما يقرر المشاؤون . ذلك لأن الأنوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية والأصل النورى . وإنما يمكن التمييز لا عن طريق إقامة أنواع منفصلة قائمة بذاتها كأصناف الأرسطية بل حسب شدة النورية وضعفها فتترتب الجواهر من أعلى إلى أسفل حسب كمال نوريتها أو نقصها ، وهذا مما لا يفسح مجالاً للتباين الأساسى الذى تقوم عليه فكرة الأنواع الأرسطية . ولكن المشائين يدعون أنه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كانت إحداها علّة والأخرى معلولاً ولا تنضى التسليم بأن إحداها ترجعت على الأخرى بدون مرجع أو مخصص . والرد أن الاختلاف من حيث النفس والكمال كاف لإظهار مبدأ العلية ؛ وإذن =

أشد الاتصال بمذهب يقوم على الفيض النوراني وحده ، فادامت للوجودات العليا كلها من طبيعة واحدة وهى النور فيجب إذن أن يكون الاختلاف فى شدة النورية ونقصها خُصب ؛ فتتخذ الموجودات النورية مراكز لها فى السلسلة الوجودية تتناسب مع درجة نوريتها ويعتبر الكمال والنقص من حيث غنى الموجود^(١) وبقدره فى النور أى شدة النورية . وتنقسم الموجودات على هذا

== فيجب التسليم بأن النور كله الجوهر والعرض منه لا يختلف إلا من حيث النقص والكمال ، والأنوار المجردة كلها غير مختلفة الحقائق . . . ولكن اعتراضات المشائين تدحض اتحاد العقول فى الحقيقة والأنواع فى الطبائع ، فنقول لهم إن النور لو لم يكن حقيقة واحدة غير مختلفة بالفصول المتنوعة كما ذهب إليه المشاؤون كان مركباً من أجزاء وأقلا جزاء وهذا الجزء أن إما أن يكون كل منهما جوهرأ غاسقأ أو يكون كل منهما هيئة ظلمانية أو يكون أحدهما جوهرأ غاسقأ والآخر هيئة ظلمانية ؛ فى الحالة الأولى يستحيل الحصول على نور لاستتالة تركب النور مما ليس بنور وكذلك فى الحالة الثانية ؛ أما فى الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل فى النور لاستتالة حصول النور مما ليس بنور وإذن فلا تختلف الحقيقة النورية إذ هى حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً بل تتميز من حيث الشدة والضعف فى النورية . ولكن السهروردي يمرض هذا الرأى فى الامعات ص ١٢٦ مخطوط ، اللعة الرابعة فيذكر « أن العقول كل واحد نوع » ويبدو أنه كان متأثراً فى الامعات بالأرسطية .

(١) تلويحات ص ٩١ مصور — المورد الثانى — التلويح الأول يذكر تعريفاً للفنى — « المطلق الفنى هو الذى لا تتعلق ذاته بغيره ولا حال لذاته هى كمال له » . وفى حكمة الإشراق ص ٢٨٤ . « النور قسمان غنى وفقير والأول هو مالا يتوقف ذاته ولا كمال له على غيره ، والثانى ما يتوقف منه على غيره ذاته أو كمال له ؛ وصفات الشئ إما أن تكون له فى ذاته — ومن هذه الخاصة بالموصوف مباشرة كالشكل — ومنها ما يقاس فى الشئ بالنسبة إلى غيره ، وهى إضافات كالعلم والقدرة ؛ وإما أن تكون له بسبب الغير وهى الصفات التى تحمل على الشئ فى نسبتها إلى الأشياء الأخرى كالمبدئية والحالقية .

وإذن فالننى هو مالا يمكن أن تحمل عليه صفات مقتضاها الإضافة ، والفنى المطلق هو ما يكون غنياً من كل وجه ، وهو مالا يتوقف على غيره فى ثلاثة أشياء :

(أ) فى ذاته . (ب) فى هيئات متمكنة من ذاته . (ج) فى هيئات كمالية له فى نفسه هى مبادئ إضافات له إلى الغير . والفقير هو الذى يتوقف على غيره فى شئ من هذه الثلاثة سواء فى ذاته أو فى الهيئات المتمكنة فى الذات والهيئات الكمالية التى له فى نفسه مثل العلم ، فالننى يتصف بالوجود الذاتى والوجوب الذاتى ، والفقير بسفند فى وجوده إلى الغير ويتصف بالإمكان فى مقابل الوجوب .

الأساس إلى كاملة وغير كاملة أى أن الاختلاف فى الكم يودى إلى اختلاف فى الكيف ، إن صح تفسير الشدة النورية — وهى عقلية — بالكم وهو مقولة تنطبق على المادى . وهذا الموقف يودى إلى القول بوحدة شاملة للموجودات وهى خطوة أولى إلى التسليم بوحدة الوجود فليس غريباً إذن أن يكون الموقف الإشراقى الجديد تمهيداً مباشراً لوحدة الوجود عند ابن العربى .

٧ — تبين لنا فى الفقرات السابقة بعض الأسس التى يقوم عليها المذهب الإشراقى ، فعرضنا للنور كمبدأ للفيض ، ثم ألمعنا إلى ما ليس بنور أو عدم النور المحض وهو الظلام وقررنا أن النور والظلام لفظان إشراقيان لهما مدلول وجودى فالنور هو الوجود والظلام اللاوجود فأما النور فلا يخضع للتعريف المنطقى فهو أظهر من أن يعرف ، والظلام عدم النور ويتصف النور من حيث الشدة والضعف بالكمال والنقص أو بالغنى والفقر .

ولما كان الوجود فى مذهب يقوم على الفيض يبدأ من الواحد أو الله وجب أن نبحث عن صفات هذا المبدأ . وأن نبين أثره فى سلسلة الموجودات الصادرة عنه . فستتناول إذن الواحد أو نور الأنوار كما يسميه المذهب الإشراقى .

الفصل الثانى

الله « نور الأنوار »

١- حاول كثير من مؤرخى الديانات القديمة أن يستبطنوا الرموز الدينية فى بعض الديانات القديمة وعلى الأخص فى الديانة المصرية القديمة ، وانتهى العالم برستد من تحليله لأسطورة أوزيريس إلى أن المصريين القدماء كانوا أول من قال بالتوحيد ، وقيل إن اليونان القدماء أخذوا فكرة التوحيد عن الفراعنة ، وأما اعتقادهم فى آلهة متعددة على رأسها زيوس فقد كان اعتقاد العامة لا الخاصة ، إذ أن هذه الآلهة هى صفات متعددة لجوانب الشخصية الإلهية الواحدة ، ولكن الميثولوجيا اليونانية تشير إلى تعدد الآلهة كحقيقة واقعة .

وإذن فلم تكن لدى قدماء اليونان قبل أفلاطون فكرة واضحة مميزة عن إله واحد .

وكان أفلاطون أول من أشار إلى فكرة الله الواحد عند اليونان وعلى الأخص فى الباب السادس من الجمهورية ، وجاء أرسطو وتناول فكرة الألوهية فى الميتافيزيقا وتكلم عن المحرك الأول مدلا على أنه يجب الوقوف عند إله واحد . وقد كان لموقف أرسطو أثر كبير فى موقف أفلوطين فيما بعد بصدد فكرته عن الواحد ، وقد أشار فورفوريوس^(١) مؤرخ حياة أفلوطين إلى ذلك بقوله : -

« إننا لا نجد تعاليم ما بعد الطبيعة فى التاسوعات فحسب بل نجد إلى جوارها تعاليم كتاب النفس لأرسطو » .

هذا الإله العلى الكامل الخالص موضوع الرغبة السامية والذى ذاته لا تشتهى

إلا ذاته ، لا يظهر بصورته الكاملة إلا عند أرسطو وفي الأدب الأفلاطوني في العهد الإمبراطوري .

ويرجع التوفيق بين آراء أرسطو وأفلاطون إلى عهد سابق لأفلوطين . فقد تأثر في ذلك بأستاذه أمونيوس ساكاس ، ومن المعروف أن هذا الإتجاه إلى التوفيق كان سائدا في العصر الذي سبق أمونيوس حتى أن الذين كانوا يحاولون التوفيق كانوا لا يفرقون بين آراء كل من الفيلسوفين . ولما تزهم Atticus حركة تجديد الأفلاطونية وهي حركة مضادة للأرسطية . كان متأثرا بالرواقية والأرسطية . أما الذين تولوا حركة التوفيق فهم : Albinus ^(١) و Numenius حتى لنجد الأول يحشد النصوص الأرسطية في كتاباته حشدا ، وقد وضع الله بالمعنى الأرسطي ^(٢) على رأس عالم المثل الأفلاطوني . وهو يجمع في الفصل العاشر من كتابه بين ما ورد في البارمنيد وفي الجمهورية عن الواحد وبين لاهوت ما بعد الطبيعة ونقتطف منه ما يلي : -

« لما كان العقل أرفع من النفس ، والعقل بالفعل أسمى من العقل بالقوة . وعلّة الأول اسمى من علّة الأخير ، فهذه العلّة هي الإله الأول وهو العلّة الفاعلية الأزلية بالنسبة لعقل العالم ، وهو كالشمس تحرك حوله الأشياء وهو لا يتحرك ، وكموضوع الرغبة تحرك الرغبة نحوه وهو ثابت ، وعلى ذلك فهذا العقل يحرك عقل العالم كله ، ولما كان العقل الأول هو أسمى العقول ، كان من الواجب أن يكون موضوعه أسمى الموضوعات ، وليس هناك ما هو أسمى من ذاته ، وإذن فذاته هي موضوع معرفته . »

أما أفلوطين فقد حاول أن يجد مبدأ أول أسمى من العقل الأرسطي والمثل الأفلاطونية ، ولم تكن محاولة أصيلة بل ترجع كما بينا إلى تيار

(١) مؤلف الـ Didaskalikos

(٢) راجع Armstrong : The Structure of the Intelligible

Universe in the philosophy of Plotinus, PP. 1-13

التوفيق بين الأرسطية والأفلاطونية ، ولا يظهر في هذه النقطة بالذات أى أثر ذى أهمية لتيار الفكر الشرقى أو لآى عنصر خارج عن الفكر اليونانى ، قاله وهو المصدر الأسسمى للوجود عند أفلوطين هو إله أرسطو ارتفع به أفلوطين إلى درجة عالية من البعد والسمو بعد أن قرب بينه وبين إله الخير عند أفلاطون وجعل صلة بينه وبين المثل فى العقل الأول ، وذلك بالإضافة إلى ماورد فى البارمنيد من تشبيهات شعرية ، ذات طابع رمزى ، تشير إلى استحالة التعبير عنه ، وعدم وضعه تحت أى حد منطقي لأن طبيعته لا تقبل التعريف . هذه هى الخطوط الرئيسية لفكرة الواحد عند أفلوطين ، انحدرت إليه من التراث اليونانى القديم ، فتناولها وعرض لها فى شيء من التفصيل فى « التاسوعات » ورفض فكرة إلحاق المعرفة بالواحد خوفاً من إيجاد عارف وموضوع للمعرفة فى ذات الله وجعل الواحد فاعلاً ومريداً فقط ، هذا على الرغم من أنه رتب المعرفة للعقول التى تفيض عن الواحد فى السلسلة الوجودية ، وكما آل هذا التراث إلى أفلوطين من قبل ، تناولته أيدى النقلة من السريان بعد أن اختمر تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة ومدارسها الشرقية والغربية ، ثم ما لبث أن دافع بين المثقفين من العرب ومواليهم فتأثر به علماء الكلام والفلاسفة والصوفية ، وتناولته فئة بالقد ، وفئات بالدرس والقبول ، وتكونت مشائية إسلامية بلغت الذروة عند ابن سينا ، ولا شك أن الإشراقية قد تأثرت إلى حد كبير بما ورد فى التاسوعات عن هذه الفكرة بالذات ، وسنرى فيما يلى مبلغ هذا التأثير .

٢ — هذا فيما يختص بالتطور التاريخى لفكرة الواحد ، ولما كانت المذاهب الإلهية فى مجموعها تهدف إلى غاية واحدة وهى إظهار أثر الله فى المخلوقات أو الوجود بأسره ، كان على الباحث أن يبدأ بالكلام عن هذه العلة الأولى ثم يعرض للكلام على آثارها ونتائج تدبيرها وتختلف هذه المذاهب إن جنوحا إلى تغليب الذات الإلهية وترقيق الموجودات حتى تختفى فى الشخصية الإلهية ويصبح الوجود ذاتاً واحدة هو

الله وهذا ما يسمى بوحدة الوجود ؛ وأقرب إلى هذا المذهب ، من حيث المنهج ، المذاهب التي تجعل الله علة مباشرة للحوادث صغيرها وكبيرها كما فعل الإشاعرة وكما فعل مالبرانش^(١) ، أو تلك التي تنفي الجوانب الروحي من العالم وتتكلم عن وجود مادي لحسب كما تفعل المذاهب المادية . وأقل المذاهب تطرفا مذهب أرسطى معتدل يجمع بين موقف أرسطو من تقرير وجود الله كعلة أولى ، وموقف القديس توما^(٢) الذي أظهر العلية الإلهية في العالم بعد أن جعل أرسطو الله بعيداً عن العالم لا يعلم من أمره شيئاً .

٢ — ما موقف السهروردي إذن من هذه المذاهب المتعددة ؟

يميل الشيخ الإشراقي إلى اتخاذ الموقف الأشعرى من تغليب العلية الإلهية بصدد العالم وتقرير اثرها المباشر على الموجودات وسنرى حين الكلام على نظريته أنه في الوقت الذي يجعل الإشعاع فيه من الموجود الأعلى إلى ما هو أقل منه ومن هذا الأخير إلى ما تحته إلى نهاية السلسلة الوجودية ، نجده يقرر أن هناك فيضاً آخر من الإشعاع يتجه من نور الأنوار أى الله إلى كل موجود مباشرة وبدون واسطة ؛ غير أنه يلوح أن هذا الاتجاه الأشعرى ليس نهائياً في مذهب الإشراق إذ أن هناك أواصر قوية تجعل المذهب يقترب بعض الشيء من وحدة الوجود وقد وصل بالفعل إلى مداه عند ابن عربي وليس الواحد هنا أرسطالياً بعيداً عن العالم ولا أفلاطونيا يتساوى والنقطة الرياضية في التجريد والتعطيل عن الصفات بل إنه في مذهب كهذا يتصف بصفات ثبوتية وأخرى سلبية تجعل الشخصية الإلهية خصبة مطلقة الغنى ، فكما أن أفلوطين يرى الكمال الإلهي وسمو الواحد في نفي

(١) مالبرانش: (Occasionalism) .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط — يوسف كرم .

الصفات عنه 'بعداً به عن الموجودات ، يرى السهروردي إلحاق الصفات به لا على النحو الإنساني^(١) ، فهو واجب الوجود وغيره ممكن بالنسبة له ، وصفاته عين ذاته وهي لا تغاير الذات خوفاً من إثبات التعدد في الذات الإلهية .

٣ — وأول ما يعرض لنا بهذا الصدد مشكلة لإثبات وجود الله وقد درجت المذاهب الإلهية على التعرض لهذا البحث فصار بحثاً تقليدياً تعرض له سائر المشائين من الإسلاميين وغيرهم وفي مذهب كذا لم نكن بحاجة إلى أدلة متعددة لإثبات وجود الله ما دامت الحقيقة تأملية ذوقية ؛ وعلى العكس من ذلك نجد الشيخ يحشد في تواليفه الأدلة حشداً .

١ — وأهم استدلال على وجود الله أو واجب الوجود يقوم على إثبات وجوده عن طريق إثبات وجود النفس الناطقة وهذا الإثبات يتكرر في معظم كتبه مثل التلويحات والهيكل وحكمة الإشراف واللمحات والمطارحات ، وهو مستمد من تيمارس لأفلاطون ومن رسالة الأفانيم الثلاثة^(٢) لأفلوطين ومضمون الدليل د أن الأجسام تشترك في صفة الجسمية وتتفاوت في درجة الاستدارة إذ أن النور الذي ينيرها عارض لها وليس قائماً بها ، ومن ناحية أخرى فإن النور العارض ليس ظاهراً لذاته ؛ أما النفس الناطقة فعلى عكس الجسم ظاهرة لذاتها أي أنها تدرك ذاتها ومن ثم فإنها نور قائم بذاته ؛ ولكن النفس الناطقة حادثة أي أنها بحاجة إلى مرجح للوجود يكون أشرف منها أي أشد في النورية ، فإن كان هذا المرجح واجباً وقفنا عند هذا الحد ، لأنه لا يمكن أن يوجد واجبان بنفس الصفات ، وإن لم يكن واجباً استمرت السلسلة إلى أن نصل إلى واجب الوجود ، وهكذا نصل إلى إثبات واجب الوجود عن

(١) ليس هذا الموقف جديداً فقد قال به المتكلمون من قبل ، راجع الملل والنحل ج ١ مخصوص الصفاتية .

(٢) النصوص الفقرة الثالثة من رسالة الأفانيم الثلاثة .

طريق إثبات وجود النفس الناطقة . يقول في الهياكل : (١) .

« والنفس هي قائم دلت على الحى بذاته ، القيوم الوجود الظاهر بذاته لذاته وهو نور الأنوار المجرد عن الأجسام وعلاقى الأجرام وهو محتجب لشدة ظهوره . » وهذا الدليل قد عرضه المشاؤون الإسلاميون من قبل وأشار إليه أفلاطون في التاسوعات وأورده ابن سينا في النجاة ولكن الصورة الإشراقية التي اتخذها عند السهروردي ذات طابع جديد وإن كان المضمون واحداً .

ب — والاستدلال الثانى قديم أيضاً عرض له المتكلمون وابن سينا وهو تقسيم الوجود إلى واجب ويمكن ولا يمكن أن تستمر سلسلة الممكنات إلى مالا نهاية ، فيجب أن تنتهى عند واجب الوجود . وهو يعرضه في التلويحات ، وهذا الكتاب كما يبين في المقدمة يتضمن عرضاً للذهب الأرسطى المشوب بالأفلاطونية المحدثة على الصورة التي وصل بها إلى الإسلاميين .

ح — والاستدلال الثالث يشير إلى أن الهيولى غير واجبة والصورة غير واجبة لأنهما محتاجان في وجودهما كل إلى الآخر فهما ممكنان ، والأجسام كلها ممكنة ولا يمكن التسلسل في الإمكان إلى مالا نهاية فيجب الانتهاء إلى واجب الوجود (٢)

د — وهناك أدلة كثيرة يحشدتها حشداً في المطارحات والتلويحات ويأخصها في اللوحات ومعظمها أورده ابن سينا (٣) والمشاؤون الإسلاميون . فنها أن كل متحرك يلزم له محرك ولا يمكن التسلسل إلى مالا نهاية فيجب الوقوف عند محرك ثابت لا يتحرك وهو واجب الوجود . وهذا دليل المحرك الأول الذى وضعه

(١) واسطة الهيكل الرابع من هياكل النور — القيوم .. الذى وجوده عينه والذى وجوده أقام كل وجود .

(٢) اللوحات ص ٨٣ فتوغرافيا براين « المورد الأول » اللوح الأول ويلاحظ أن هذا الاستدلال مشأى .

(٣) راجع الهيات النجاة . لإثبات واجب الوجود .

أرسطو . ودليل آخر مقتضاه أن واجب الوجود لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشوهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى محدث أو محل فيكون ممكنا ؛ وجميع المقولات ممكنة وهي من ثم تفتقر إلى واجب لا يقع تحتها بل تنتهي سلسلتها إليه فيكون وجوده وجودا بحتا غير متكرر . وواضح أن جوهر هذا الدليل هو تقسيم الوجود إلى واجب وممكن كما أشرنا سابقا . ودليل أخير يذكره في المطارحات (المشرع الأول) وهو أن الوجود إذا انحصر في الممكنات الصرفة فهو في حكم ممكن واحد في أنه يفتقر إلى علة ، فعلتها (أى الممكنات) إما نفسها أو جزء من أصلها أو خارجة عنها ، والأول يوجب تقدم الشيء على نفسه وعلى علة (والثاني يدخل تحته) والثالث يوجب المطلوب لأن الخارج عن جميع الممكنات لا يكون إلا واجب الوجود . ويعترض الشيرازي ^(١) على هذا الدليل بأن مجموع علل الجزئيات لا يمكن أن يعتبر على أنه علة كلية ، إذ لا يمكن القول بأن العلة الجزئية تتحد وتصبح شيئا واحدا إذن فلا بد من ذكر التسلسل والدور .

وبجمل القول في الأدلة التي ساقها السهروردي أنها أدلة مشائية في حقيقة أمرها وإن كان بعضها قد اصطبح بصبغة إشراقية ظاهرة وهو دليل النفس الناطقة .

والحق أن إثبات الواجب في مذهب كهذا يجب ألا نسلك فيه طريق الاستدلال المنطقي فالطريقة الروحية عكس الطريقة المنطقية ، إذ أن الواجب يستدل به على الموجودات ولا يستدل بها عليه وهذه هي طريقة أهل المجاهدة والنظر الروحي ^(٢) .

٤ — وبعد إثبات وجود الواجب يتعين علينا أن نتناول مشكلة الوحدة الإلهية ، فالله واحد ، ولكن ما معنى هذه الوحدة وهل تنطبق معانيها المختلفة على الله ؟ فهل هو واحد لا شريك له ؟ وهذه هي الوحدة الحسابية أو الرياضية ،

(١) الأسفار الأربعة (الشيرازي) (الفن الأول — الموقف الأول) .

(٢) راجع الأسفار الأربعة . الفصل الثالث الموقف الأول من الفن الأول .

ثم هل هو واحد في ذاته ؟ وحدة الذات الإلهية (١) . وأخيراً هل فعله واحد ؟ وحدة الفعل الإلهي .

١ — فن حيث وحدانية الله ، إذا كان هناك واجباً الوجود لزم أن يتميز أحدهما عن الآخر وما يتوقف منهما على شيء ما يكون ممكن الوجود ، ومن ناحية أخرى لا يمكن أن يكون شيئان لا فارق بينهما يميز أحدهما عن الآخر ، إذ المعقول أنهما يصبحان شيئاً واحداً . ومضمون هذا الدليل أن الله واجب الوجود وهذا افتراض وصلنا إليه عن طريق عرضنا للممكنات واحتياجها إلى ما هو ضروري فنصل إلى إثبات واجب الوجود ، ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك غير واحد فقط واجب الوجود لامتناع وجود اثنين أو أكثر لها نفس الصفة إذ لو حدث ذلك لاختلغا واستندت شخصية الأول على وجه للاختلاف يتميز به عن الواجب الآخر ، وحينئذ يصحح الواجب بمكنا لأنه يستند إلى يمكن في إظهار شخصيته وتميزه ، وعلى ذلك فنصل إلى إثبات واجب واحد للوجود . هذا الدليل مشأى نجاهه في النجاة وعند المتكلمين ولا يبدو أى أثر للإشراقية فيه .

ب — أما الوحدة الذاتية أو التوحيد الذاتي فعناه النظر إلى الذات الإلهية كوحدة لا تقبل الانقسام أو التركيب من أجزاء ، لأن هذه الأجزاء لا بد أن تعتمد على بعضها ، والذي يستند إلى شيء آخر لا بد أن يكون ممكناً في ذاته ، وإذن فستثبت أجزاء ممكنة في ذات الله ، وهذا مما لا يؤدي بنا إلى إثبات ذات إلهية واحدة واجبة ونحن قد أثبتنا ذلك ، فإذا بطل التسليم بتركيب ذات الله من أجزاء (٢) .

ح — ثم ننظر إلى الذات الإلهية من ناحية صفاتها فنرى أن صفات الله عين ذاته ، وأنه ليس هناك تعدد في هذه الصفات . لأن تعددها يوجب الكثرة في الذات

(١) راجع المطارحات ، المشرع السابع ، الفصل الأول .

(٢) المطارحات ، المشرع السابع الفصل الأول .

الإلهية وهذا هو التوحيد الصفاتي ، والموقف هنا ليس جديداً إذ أن المعتزلة من المتكلمين قد قالوا بهذا الرأي فيما يختص بتقرير وحدة الصفات في الذات الإلهية ، فقالوا إن الصفات هي عين الذات تهرباً من تقرير صفة لموصوف أو محل لصفة فيكون هناك موضوع ومحمول أي تعدد .

هذا هو الموقف الذي يتخذه السهروردي في الهياكل وفي المطارحات (١) ، أما في التلويحات فإنه يقترب من نفي الصفات عن الذات الإلهية وإنبات تجردها مع إلحاق أسمى الكمالات بها (٢) ، يقول في التلويح الثاني من المورد الأول «إن من المعقول قسمين : ذات كمالها بنفسها ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الصفات . والأولى أنهم لعدم افتقارها في كمال إلى زائد ، فالمتجردة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للحفوفة بها بل أكثر فهي أكمل . ، ولكنه يعود في نفس الموضع فيذكر أن «الله صفات إضافية لا صفات يلزمها الإضافة ، وله صفات سلبية كالقدوسية والأحادية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بوحدايته عز سلطانه . » والمراد من هذا النص أن كمالات الذات الإلهية لا توجب تكرراً فيها ؛ ولواجب الوجود من حيث الصفات من كل متقابلين أشرفهما والحق لا ضد له ولا ند ولا ينسب إلى أين . وله الجلال الأعلى والكمال الآتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، وليس بعرض ولا بجوهر لاحتياج كل لمخصص . »

(١) المطارحات ص ٤٨٨ « وفي الجملة الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد ، والصفات التي هي كلها صفات كمال راجعة إلى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما السكتر في ذاته فمتنم ، هذا ما يتأق أن يحفظ به قاعدة المشائين وليس فيه مخالفة للحق وأما البيان في حكمة الإشراف . »

(٢) راجع أرمسترونج تصميم العالم المعقول في فلسفة أفلوطين ، ص ٦ من حيث الجمع بين الوحدة الرياضية والتجريد المطلق في ذات الله وبين إلحاق أسمى الكمالات بها وأن هذا الموقف لا يمكن وصفه بأنه متناقض لأننا أمام حقيقة لا يمكن وصفها ولا التعبير عنها إذ أنها متعالية لا تخضع لقواعد المنطق .

د — وينظر أيضا إلى وحدة الذات الإلهية من حيث توحيد الفعل ، ويمكن أن نعرض هنا لقضيتين : الأولى أن الفعل وإرادة الفعل شيء واحد عند الله ، والقضية الثانية أن لامؤثر في الحقيقة إلا الله ؛ والقضية الأولى تشير إلى نفس ازدواج الذات الإلهية ، وأما الثانية فتشير^(١) إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة ، إذ أن نور الأنوار لغلبته وشدة هو الفاعل الغالب في الحقيقة مع كل واسطة ، المحصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة .

يتبين إذن أن هناك اتجاهاً إلى الموقف الأشعري بصدد العلية المباشرة لله غير أن نظرية الفيض أو الإشراق هنا تخفف من حدة هذا المبدأ بعض الشيء لوجود الوسائط النورية ، وذلك مع شدة اتصال نور الأنوار بالموجودات عن طريق الإشعاع المباشر الذي ينظم الوجود بأسره ويتخذ له طريقاً غير طريق الإشعاع الذي يربط الوسائط ويفيض عليها في سلسلة الوجود النورانية ، واعتبار الوسائط مجازية افتراض خطير لحقيقة العلاقة بين الواجب وموجوداته ؛ فالأرسطيون يركبون العالم وينظمون الموجودات في ترتيب محكم ثم يضعون الواحد فوق هذا النظام المتناسك ، ومن ثم فإن فاعلية الله لا يمكن أن تقضى على هذا النظام الضروري ، وكذلك الاتجاه العقلي عند المعتزلة ، إذ أن الحقيقة العالمية ذات طابع ذاتي ونظام ضروري ، وعلاقة المحرك الأول أو العلة الأولى بها علاقة ضرورية عقلية بعيدة عن التصور الروحي الصوفي ، ولكننا هنا إزاء مذهب يقوم على اعتبار الحقيقة الإلهية ذات أثر مباشر في أدق تفاصيل الموجودات ، وإن بدا من النصوص الإشراقية ما يبعد المذهب عن الأشاعرة الذين يقررون أن علية الله المباشرة تتدخل تدخلاً فعلياً في الحوادث الكبيرة والصغيرة على السواء حتى أن جسماً حاراً لا يمكن أن تستمر حرارته إلا بفاعلية مباشرة

(١) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية ، الفصل الثاني عشر .

من الله (١) . ولكن اعتبار الوسائط مجازية - وهو من قبيل التنظيم المذهبي - يقضى على كل أمل في إبعاد المذهب عن الإنجاء الأشعري ، ولكنه في الوقت نفسه يجعل المذهب قريباً جداً من وحدة الوجود كما بينا وهذا على الرغم من أن السهروردي رفض صراحة نظرية وحدة الوجود .

جاء في شرح الهياكل ثم يعرض لنظرية وحدة الوجود أو النفوس ويبطل دعواهم ويرى أن خطأهم راجع إلى أنهم لما رأوا أن النفس فيض أو نور من الله ، قالوا إنما جزء منه ، وإنما متحدة معه ثم أنها ومو شيء واحد وهذا خطأ محض ، إذ كيف تخضع الذات الإلهية لشهوات البدن وبلياته . (٢)

٥ — المعرفة الإلهية : ويتعين علينا أن نتناول ناحية هامة في علاقة الواحد أو الله بالموجودات ، فكما أننا نبحت عن العلاقة الوجودية بين الله والعالم كذلك نحاول استقصاء العلاقة الاستمولوجية بينهما ، فهل هي علاقة عارف بموضوع للمعرفة ، وكيف تفسر معرفة الله لذاته ، وهل تؤدي بنا إلى الثنائية التي تعصف بذات الله الواحد ؟

إن كثيراً من المذاهب تقيم الوجود على أساس المعرفة وتجعلها متطابقين ؛ وقد تكون نظرية أرسطو من الأصول التي تفرعت عليها مثل هذه المذاهب ، إذ أن هناك مبدأ أرسطيا يعرضه في كتاب النفس (De Anima) مؤداه أن العقل يصبح الموضوع الذي يفكر فيه ، The mind becomes what it thinks. أي أن الذهن العارف وموضوع المعرفة يصبحان شيئاً واحداً . ولما كان الله أسعى من كافة الموجودات فليس هناك بالضرورة ما يصلح لكي يكون موضوعاً للمعرفة الإلهية غير الذات الإلهية . ولكن هذه القضية

(١) راجع مقالات الأشعري ٣٥٨ — ٣٥٩ ودلالة الحائرين لابن ميمون ترجمة موناك.

Munk م ٣٨٨ .

(٢) شرح هياكل النور للدواني ، الهيكل الثاني مخطوط .

الخطيرة من وجهة النظر الميتافيزيقية أنارت إشكالا عند أفلوطين إذ أنه بعد أن أثبت الحب والإرادة للذات الإلهية تهرب من إلحاق الفكر بها خوفاً من إثبات حارف وموضوع للمعرفة في الذات الإلهية وهذا يفضي إلى تقرير ثنائية في الذات الإلهية ، ولكن أفلوطين مع هذا يشير إلى المعرفة الإلهية في مواضع أخرى من الناسوعات، ولا يتخذ موقفاً ثابتاً ، وقد أوضح القديس توما رأى أرسطو فذهب إلى أن فعل المعرفة نفسه هو الذى يوحد بين العارف وموضوع المعرفة حيث تفتى الثنائية وأن عملية التوحيد تصل إلى كمالها ومداها إذا تطور الفعل الموحد وهو المعرفة وأصبح حبا (١) .

والقضية الأرسطية إذا طبقناها على الواحد هنا أو نور الأنوار وأخرجناها من الحيز السيكلوجى الذى وضعها فيه أرسطو إلى الحيز الميتافيزيقى الذى أفتحها عليه أفلوطين ، نجد أنها غدت قضية خصبة نستطيع أن نفسر بها فعل المعرفة الإشرافية حين يشيد الوجود - هذا موقف أصحاب نظرية المعرفة الوجودية . وقد فسر المشاؤون الإسلاميون المعرفة الإلهية بأنها ارتسام صور الممكنات فى ذاته وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلى . أما فورفورىوس فكان يقول باتحاده تعالى مع الصور المعقولة . وذهب أفلاطون الإلهى وأتباعه إلى إثبات الصور المفارقة والمثل العقلية ، وأنها علوم إلهية بها يعلم الله الموجودات كلها . ويذهب المعتزلة الذين يشبّهون المعدومات الممكنة قبل وجودها إلى أن عليه تعالى بثبوت هذه الممكنات فى الأزل (٢) .

ويعرض الشيخ المقتول لهذا الموضوع فى حكمة (٣) الإشراف فيذكر أنه ليس

This unitive act however, can only attain to its completion if (١) knowledge engenders and passes over into love. Thomas Aquinas, Summa Theologica 1-43 . راجع أيضاً المطارحات المشرع السابع .

(٢) الأسفار الأربعة للشيرازى ، السفر الأول ، الموقف الثالث ، الفصل الثالث .

(٣) حكمه الإشراف مقالة ثامنة ، الفصل المباشر .

من شرط الإبصار انطباع صورة الشيء المبصر في الباصرة وأنه عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم بإشراق حضوري على الشيء المبصر (المستنير) فيدركه ما دام أنه لا يوجد حجاب بين الباصرة والشيء المبصر ، ولما كان نور الأنوار نوراً محضاً لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات الحسية والعقلية عنه لذلك فهو يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوري أى بالإشراق الدائم المستمر . ويرد على المشائين قائلًا إنهم ذهبوا إلى أن علمه تعالى بالأشياء منطوق تحت علمه بذاته ، ويفسرون العلم بأنه عدم الغيبة ، فعلمه بذاته هو عدم الغيبة عن ذاته ، وعلمه بالأشياء هو عدم الغيبة عن الأشياء ، ولما كانت الأشياء لوازم لذات الله فيجب إذن أن يكون علمه بذاته متضمناً علمه بالأشياء ، ويرى أنه يمكن إبطال آرائهم من ناحيتين :

الأولى — أن تضمن علم الله بذاته علمه بالأشياء يوجب التسليم بوجود كثرة من الصور في ذاته وهذا محال .

والناحية الثانية — أن عدم الغيبة أمر سلبي لا يمكن بحال أن يفسر حقيقة العلم الإيجابي ، ثم كيف يندرج العلم بالغير وهو إيجابي تحت مقولة السلب .

ثم أن العلم بالملزوم لا يمكن أن يتضمن العلم باللازم و (الأشياء) ، فالإنسانية مثلاً تنطوي على الضاحكية ، ولكن العلم بها غير العلم بالضاحكية . وقد رد الشيخ على ما أورده المشافون من أن ذات الله يصح أن تتضمن أعراضاً لا ينفعل الله بها وذلك تبريراً لموقفهم من مشكلة المعرفة الإلهية الكلية ، ولا يقبل السهروردي هذا لأن هذه الأعراض ما دامت متضمنة في الذات فإن الذات تتصف بها وتنفعل (١) ، وإذن فعلم الله يجب أن يفسر على حسب قاعدة الإشراق وهو مذهب أهل الذوق والكشف من العلماء المتأهلين ومقتضاه أن علمه بذاته

(١) راجع المطارحات للسهروردي ، الإلهيات ، المصريح السابع ، الفصل الأول .

هو كونه نوراً لذاته وظاهراً لذاته . وعلمه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل
الحضور الإشرافي كما ذكرنا إما بأنفسها كأعيان الموجودات والمجردات والماديات
وصورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات وإما بمتعلقاتها كصور الحوادث
الماضية والمستقبلية الثابتة في النفوس الفلكية ، ولا يلزم من هذا العلم تغير في ذاته
لأنه حضوري إشرافي لا يتم بصورة .

ويذهب المشاؤون من ناحية أخرى إلى القول بأن علم الأول بالأشياء يكون
قبل وجودها ، وهذا هو تفسير العناية عندهم ، ولكن هذا يقتضي وجود صور
الأشياء في ذاته وهو محال لأنه يقتضي التسليم بالكثرة في ذات الله ومن ناحية
أخرى يقتضي تفسير علم الله بالأشياء قبل وجودها بأنه علم بالقوة للأشياء .
والله منزّه عن العلم بالقوة - ويرى السهروردي أن علم الله بالأشياء الخارجية
هو نفس تلك الأشياء ، فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر ، لأنها علوم
من حيث حضورها جميعاً عند الباري ووجودها له وارتباطها به ، وهي معلومات
من حيث وجودها في أنفسها ولمادتها المتجددة المتعاقبة الغائبة بعضها عن بعض
بحسب الزمان والمكان . قالوا فلا تغير في علمه تعالى بل في معلوماته (١) .
أى أن هناك اعتبارين للإدراك الإلهي : الأول ، يستعرض الوجود في شكله
الاستقراري الثابت ، وأما الثاني فيستعرضه في شكله المتطور المتغير الخاضع
لظروف الزمان والمكان ، وفي الحالة الأولى ينظر إلى الموجودات في ارتباطها
بالذات الإلهية ، أما في الحالة الثانية فينظر إلى الموجودات في ذاتها وفي حركتها
أى أن النظرة الأولى نظرة ميتافيزيقية ، أما الثانية ففيزيقية ، ومعرفة الذات
الإلهية تشمل الناحيتين ولا يفهم من هذا أن المعرفة من النوع الثاني تتطلب تغيراً
في الذات الإلهية (٢) .

(١) الأسفار الأربعة للشيرازي - السفر الأول ، الموقف الأول .

(٢) فيما يخص بالمعرفة الإلهية عند المشائين ، راجع النجاة ص ٢٤٩ المقالة الثانية في الإلهيات .

الباب الثانى

البناء النورانى

عرضنا فى الباب الأول للوقوف الإشراقى الجديد بصدد الواحد أو الله وكيف
أخذ هنا تسمية جديدة وهى « نور الأنوار » وتكلمنا عن طبيعة النور وصفات
نور الأنوار من حيث أن الواحد هو المبدأ الأول الذى تفيض منه سلسلة
الموجودات فى عملية الإشراق . فكيف إذن تتم هذه العملية ؟ وما هى الوسائط
التي يتخذها النور للوصول إلى أدنى درجات الوجود ؟ وما هى المبادئ التي يقوم
عليها المذهب الإشراقى فى جملة ؟

الفصل الأول

مبادئ إشراقية

١ — قاعدة الإمكان الأشرف :

قبل أن نبدأ فى الإفاضة عن نظرية الصدور عند المهروردى يتعين علينا
أن نعرض بجملة المبادئ التي أقام عليها مبدأه فى الصدور أو الإشراق ؛ وأول
هذه المبادئ وأهمها هى قاعدة الإمكان الأشرف تلك القاعدة التي يرددها
فى معظم كتبه ، فيذكرها فى التلويحات (١) وفى الهياكل وفى المطارحات وفى حكمة

(١) التلويح الخامس المورد الأول ص ٨٩ فوتوغرافيا عن مكتبة برلين ؛ دعامة عرشية
من قاعدة الأشرف والأخس مضمونها أننا إذا كنا نجد الماديات الغير مجردة ونؤمن بوجودها
فلا بد أن هناك موجودات أكثر منها تجريدا وأسمى منها وأشرف مرتبة ولا بد من وجود
واحد على قمة المجردات وهو الواحد الأشرف ، وعلى ذلك فإن وجود الأخس اقضى وجود
الأشرف ؛ وفى المطارحات يذكر فى الفصل الثالث من المشرع السادس قاعدة الإمكان الأشرف
والواقع أن مضمون معناها يشير إلى إمكان الأشرف بغير (ال) تضاف إلى إمكان .

الإشراق وفي اللحاحات . ومضمونها (على حسب نص حكمة الإشراق المقالة الثانية ، الفصل الحادى عشر) أن الممكن إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، وهذه قاعدة بسيطة تتضمن أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل أو بمعنى آخر إذا وجد ما هو أقل مرتبة فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع منه مرتبة ، والسهورودى يشير إلى أن هذه القاعدة أى الإمكان الأشرف أشار إليها أرسطو فى كتاب السماء والعالم .

• وإذا كان الجوهر العقلى أشرف من النفس يجب أن يكون قبلها ، ولما كانت التأثيرات أشرف من العنصریات يجب أن تكون حاصلة قبلها بضرب من العلية . . . وإجمال هذا لإمام الباحثين أرسطو من إشارة أشار إليها فى كتاب (السماء والعالم) ويعنى بها أنه يجب أن يُعتقد فى العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف ، ^(١) ويبنى المؤلف على هذه القاعدة نتائج هامة منها : —

أولا : الواحد الحقيقى لا يصدر عنه إلا واحد . . . ذلك لأن نور الأنوار إذا اقتضى الأخص الظلماتى بجهة الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الأشرف لأنه ذو جهة واحدة لا أكثر ، وإذا كان كذلك فإما أن يجوز صدور الأشرف عنه بواسطة أو دونها أو لا يجوز ، فإن جاز بغير واسطة فقد جاز أن يصدر عن الواجب لذاته فى مرتبة شيتان هما الأشرف والأخص وهو محال ، وإن جاز بواسطة فيلزم جواز كون المعلول أشرف من علته لأن التقدير أن صدور الأخص عنه بغير واسطة ، إذ لو كان بواسطة معلول آخر للواجب - والعلة أشرف من المعلول ومتقدمة عليه بالذات - فيكون قد وجد قبل هذا الأخص ما هو أشرف منه وهو المطلوب . ومضمون هذا الدليل أن الواحد وهو الأشرف

(١) المطارحات المبرع السادس الفصل الثالث .

لا يصدر عنه إلا واحد وهذا الواحد الصادر أقل في الشرفية من نور الأنوار ، وبستنتج من هذا أيضاً أن الوسائط بين الواجب وبين الأخس هي الأشرف فالأقل في الشرفية إلى الأخس ، أى أن الترتيب يتخذ الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس ، وهذا الطابع هو الذى يميز ترتيب الموجودات في المذهب الإشرافي .

ثانياً — إثبات وجود العقل : والنتيجة الثانية التى يمكن استنتاجها من قاعدة الإمكان الأشرف هي إثبات وجود العقل من إثباتنا لوجود نفوسنا المدبرة وقد سبق أن عرضنا لدليل سابق بصدد إثبات وجود الله ، وهو الدليل الذى يقوم على إثبات وجود النفس الناطقة والاستناد إليها في تقرير وجود الله ، وهنا نستنتج وجود العقل المجرد من إثبات نفوسنا المدبرة لأبداننا : و الأنوار المجردة المدبرة في الإنسان برهنا على وجودها والنور القاهر أعنى المجرد بالكلية أى العقل أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات فهو أشرف ، فيجب أن يكون وجوده أولاً بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وهو يثير اعتراضاً على قاعدة الإمكان الأشرف بقوله إنها قد لا تصدق في حالة الشخص الذى يكون من المفروض فيه أن يحصل على كمالات معينة وذلك من ملاحظتنا لما هو أقل من هذه الكمالات في نفسه فيحدث أن تمتنع عليه هذه الكمالات ، فهل يعد هذا خرقاً لهذه القاعدة ؟ والجواب على هذا التساؤل يشير مشكلة جديدة وهي هل يمكن تطبيق هذه القاعدة في مجال الموجودات العنصرية الخاضعة للحركات الفلكية ؟ أم أنها تنطبق في مجال الممكنات الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتأثرة بالحركات الفلكية ؟ يحل الشبح هذه المشكلة بإقرار تطبيق هذه القاعدة على الموجودات التى لا تخضع للحركات الفلكية وبذلك يضمن دوام تطبيقها وهو يذكر في المطارحات بصدد الممكنات الثابتة ، أنه قرأ في كتاب السماء والعالم أنه يجب أن يعتقد في العلويات ما هو الأكرم لها والأشرف فيجب

أن يعتقد في النور الأقرب والقواهر أى العقول والأفلاك والمدبرات ، النفوس
الفلكية ، ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهى (أى هذه العقول التى ذكرناها)
خارجة عن عالم الاتفاقات أى عالم العناصر .

ثالثاً — إثبات كمال النظام فى عالم النور عنه فى عالم البرازخ : إن عجائب
الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ وهى كثيرة لا يمكن إحاطة العقول بها
بل إن المرء ليتحير فى القدر البسيط الذى يدرك منها ، ومعلوم أن النسب
بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم
الاجسام ، لأن تلك علل وهذه معلولات وهى رشح منها وظل لها والعلة أشرف
من المعلوم ، فيجب إذن أن تكون النسب النورية موجودة قبل الظلمانية
بل وأكمل منها نظاما وشرقية وذلك بناء على قاعدة الإمكان الأشرف .

وقد ذهب المشاؤون إلى القول بعقول عشرة واعترفوا بعجائب الترتيب
فى البرازخ فلسفية كانت أو عنصرية . وعالم البرازخ فى نظرهم يجب أن يكون أعجب
وأطرف وأجود ترتيبا ، والحكمة فيه أكثر من ذلك لأن الترتيب والنسب التى
بين العقول العشرة أقل كثيراً من النسب التى بين ما لا يحصى عدداً من موجودات
عالم البرازخ ؛ ولكن هذا رأى مغلوط إذ أن العقل يشهد بأن الحكمة فى عالم
النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر عما هى فى عالم الظلمات بل
هى ظل لها ، أى أننا هنا بصدد موقف أفلاطونى يرى فى عالم الاجسام ظلاً لعالم
المثل أو عالم الأنوار ، وعلى حسب قاعدة الإمكان الأشرف يستدل على وجود
عالم الأنوار من وجود عالم الاجسام أو البرازخ .

رابعاً — إثبات وجود الأنوار المجردة : وهذه هى النتيجة التى انتهينا
إليها فى الفقرة السابقة ، فنحن إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الأخس فيجب
علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب النورية

أشرف من النسب الظالمانية على هذا الأساس وأن النظام بين موجودات عالم النور أكمل من النظام بين موجودات عالم الظلام .

وإذن فهذه القاعدة أى الإمكان الأشرف تثبت أن الواجب لذاته والعقول وأرباب الأصنام كلها أشرف ما فى الوجود ؛ وهذا الدليل قائم على النظر العقلى وحده ، وهناك دليل آخر يقوم على المشاهدة يورده فى آخر المقالة الثانية وهو أهم وأكثر خطورة عنده . وسنعرض له فى موضع آخر (١) .

٢ — الإشراق والمشاهدة

ومن أكثر القواعد خطورة تلك التى يوردها الشيخ فى تواليفه لنوضح حقيقة الإشراق ومعنى المشاهدة ، فالإشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخذ اتجاها نازلا والآخر اتجاها صاعدا ، وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق ثم استعداد القابل ، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضا ووجوب الاستعداد . والشيخ يشبه فعل الإشراق بإشعاع نور الشمس على الأرض والمشاهدة بمشاهدة العين للبريات ، فإن هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرقى فى الشبكية كما أدعى المشاؤون وليست بخروج شعاع من البصر ، بل إنها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس

(١) وفى الهياكل . الهيكال الرابع . خاتمة الهيكال . يطبق نظرية القسمة الثنائية الأفلاطونية على قاعدة الإمكان الأشرف وذلك أن أول نسبة فى الوجود هى نسبة الجوهر القائم أى العقل الأول وهى أم جميع النسب وأشرفها ، وهذا الجوهر عاشق الأول . والأول قاهر له وهو يميز عن الإحاطة بنوره . وهذه النسبة لها طرفان الأول أشرف والثانى أخس ، ومن ثم سرت هذه النسبة فى سائر الوجود ، فصار الوجود كله أشياء مزدوجة ، طرفها الأول أشرف من طرفها الثانى ، فالجواهر أجسام وغير أجسام وغير الجسم قاهر للجسم ، والجوهر المفارق عال ونازل ، والأجسام أميرية وعنصرية ، وهناك الذكر والأنثى .

قال الله تعالى « ومن كل شئ خلقنا زوجين لملككم تذكرون » . سورة القاريات، آية ١٩ :

الإشراق حضوري على المستنير قراء ، ؛ وإشراق الشعاع ليس بانفصال جرى بل بالفيض الشعاعي ، وما يفيض عن الأنوار المجردة ، هو النور السامح وهو نور عارض إما أن يحل بالجسم أو أن يحل بنور مجرد آخر .

والإشراق والملاحظة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود ، ومن ناحية أخرى طريقان للمعرفة الذوقية ، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الإيجاد ؛ فالإشراق هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشت نورانية الثاني ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور ، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن طريق الإشراق أو الفيض والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق ، فالعالي يصدر عنه ما هو أقل منه في النورية وهكذا كما سنرى في سلسلة الموجودات الصادرة عن نور الأنوار .

إلا أن الملاحظة تتخذ انبجاءها آخر، وهو أن النور المجرد باتجاهه إلى ما هو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها ، يحصل عن طريق هذه الملاحظة ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق ، ذلك لأن الملاحظة أشرف من الإشراق^(١) ، وما يحصل من الأنوار القواهر عن القواهر العلين - باعتبار مشاهدتها لنور الأنوار ولكل عال (أى ولكل نور عال) - أشرف مما يحصل من جهة الأشعة (الإشراقية) لأن الملاحظة أشرف من الإشراق ، وفي الأشعة مراتب أيضاً وطبقات ، ففي القواهر أصول طولية قليلة الوسائط الشعاعية والجوهرية هي الأمهات ... ، ويمكننا إلى حد ما أن نعقد أوجها للشبه بين عمليتي الإشراق والملاحظة وبين الجدل النازل والصاعد عند أفلوطين . حيث أن الجدل في المذهب الأفلاطوني الحديث ليس عملية فكرية لحسب بل هو عملية وجودية أيضاً . وسنعرض في الفصول القادمة لكيفية بناء العالم على أساس هذين الفعلين وكيف أنه تحدث جملة انعكاسات لاحتصر لها تواف

فى مجموعها الموجودات الامتاهية عدا بحيث يصبح الوجود فى مجموعه مجلى للامتنعة
الإشراقية والفيوضات المشاهدية .

٣ - القهر والمحبة

وهاتان الصفتان تعبير آخر عن الإشراق والمشاهدة . وذلك لأن القهر (١)
معناه الإحاطة أو السيطرة أو الإيجاد وهذا هو معنى الإشراق ، والمحبة معناها
الانقياد للأكل وذلك عن طريق محاكاته بالمشاهدة . وإذن فالمبدأ الأساسى
لسلسلة الفيوضات هو هاتان الحركتان ، وهما تنطبقان على الوجود بأكمله ،
ويبدو من تطبيعهما أن يصبح كل نور سافل مقهوراً للنور العالى وله محبة بالنسبة له .
وتفصيل ذلك أن النور العالى أى الأكثر نورية ، لأنه الأقرب إلى نور الأنوار ،
هذا النور يغلب الأنوار الضعيفة ويسيطر عليها ، وهذه الأنوار الأخيرة لضعفها
ونقص نوريتها لا تستطيع أن تحيط بالنور الذى هو أعلى منها مرتبة ، وهذا
لايعنى أن هناك حجاباً بين العالى والسافل بل إن المقصود أن النور السافل
لا يدرك من النور العالى إلا ما فى قدرته أن يدركه منه ، وذلك مثلاً لا نستطيع
الإحاطة بجميع ضوء الشمس لضعف نورنا البصرى . وكما أن للعالى على السافل
قهرًا هكذا للسافل إلى العالى شوق ومحبة ، وهذا الشوق أو العشق حركة إلى تتميم
كامل ظنى أو عقلى أو غيرهما ، إذ العشق من ناقص إلى كامل ، وكلما كان الإدراك
أتم والمدرك أكل كان العشق أشد ، ونور الأنوار أكل الموجودات ولذلك
فهو المعشوق الأول أو هو يعشق نفسه لأن كماله أشد ظهورية له من غيره فهو

(١) المطارحات ص ٤٦٤ الممرع الخامس ، الفصل العاشر - فى انطواء الوجود كله فى قهر
نور الأنوار - . . . فالوجود كله منطو فى قهره (فى قهر نور الأنوار) ، فالأجرام انطوت
فى قهر النفوس ، والنفوس منطوية فى قهر نورية العقول ، والعقول منطوية فى قهر نورية الملوك
الأول وهو منطو فى قهر نورية النجوم نور الأنوار .

عاشق لنفسه ومعشوق أيضا وظهور ذاته لذاته يولد عنده لذة ، وهذه اللذة هي الشعور بالسكّال الحاصل من حيث هو كمال ، ولا تزيد لذّاته وعشقه لذاته شيئا على ذاته . (١) والأنوار كلها تعشقه وتلذّذ به لكونه الأجمل والأكمل ، فانظم الوجود كله من المحبة والقهر .

وهنا كما في المواضع الأخرى نستطيع أن نلّس أثر نور الأنوار المباشر على كل نور ، فليست فاعلية نور الأنوار مقصورة على سلسلة الفيوضات النورية على الأقرب وعلى ما بعده عن طريق الأقرب وهكذا بل إن نور الأنوار له تأثير مباشر إلى جانب هذا التأثير ، فإدراك (٢) النور لذاته أى مشاهدته أو محبته لذاته خاضعة لقهر نور الأنوار أى لإشراق نور الأنوار ، وخاضعة أيضا لقهر الأنوار العالية أى لإشراقاتها .

٤ — الفعل والإبداع

ومن أهم الأصول التي تقوم عليها فلسفة تعتنق مبدأ الفيض والإشراق مسألة التفريق بين الفعل والإبداع ، فالفعل في نظر العامة يجب أن يتضمن سبق العدم ذلك لأنه لا يمكن تصور حدوث حادث بدون سبق عدم ، وإذا أمكن ذلك فإنه يُعَدُّ اعترافا بأن الفعل ليس حادثا (٣) . ولكن الواقع أن العدم ليس من فعل الفاعل لأنه سابق عليه ذلك ، لأن تعلق الفعل بفاعله من جهة وجوده الجائز لا من قبل سبق العدم ومفهومه ، (٤) .

(١) فصل ٥ مقال ٢ حكمة .

(٢) الفصل السادس المقالة الثانية حكمة ٥ في أن محبة كل نور سافل لنفسه مقهورة في محبة للنور العالي .

(٣) المشارع والمطارحات . المشرع الخامس ، الفصل الأول .

(٤) المرجع السابق .

ومن ناحية أخرى فإن الجمهور يرى أن العلة لا يمكن أن تؤثر في حفظ الموجود بعد إيجاده إذ أن تأثيرها يتحدد فقط في عملية الإيجاد دون الحفاظ والعناية ، واستدلوا على ذلك بدوام البناء بعد تشييد البناء له دون أن يؤثر هذا الأخير فيه إن كثيراً أو قليلاً ، والرد على ذلك بسيط وهو أن علة بقاء البناء واستمرار كيانه هي تماسك عناصره ويوستها لا البناء نفسه ، وإذن فهناك علتان: البناء ويمكن أن يعبر عنه على حسب الاصطلاح الأرسطي بالعلة الفاعلية ثم تماسك العناصر ويوستها لغرض احتفاظ البناء بصورته ويعبر عن ذلك بالعلة الصورية^(١) وإذن فالمعلول محتاج دائماً إلى علة في إيجاده إذ أنه يمكن، ولو استغنى عن العلة فعلى هذا أنه واجب الوجود وهذا محال . وعلى ذلك فالفعل الذي أردف الجمهور إليه سبق العدم ورفعوا عنه خاصية الحفاظ والتأثير في المعلول قد اتخذ هنا صفة مخالفة لذلك بعض الشيء ، فهو هنا لا يستلزم سبق العدم بالضرورة لأن الفاعل لا يتعلق به صفة الإيجاد وحدها بل أن فعله يتضمن العناية والحفظ للمعلول . ولكننا بهذا نكون قد حملنا مفهوم الفعل ما لا يطيقه لذلك نطلق على هذا الفعل بخاصيته الجديدتين الإبداع ، وإن امتنع إنسان عن أن يسمى دائماً الوجود بالغير بناء على اصطلاحه أنه لا يسمى الشيء فعلاً دون سبق العدم بعد أن يعلم أن سبق العدم ليس من الفاعل بل لإفادة الوجود فيه ، فلا مشاحة معه في الاصطلاح فيصطلح معه على هذا الاسم المبدع ،^(٢) .

وجاء في التلويحات د فإذا كان شيئاً واجباً بغيره دائماً وواجباً به وقتاً ما ولم يمكن أن يقال للحدث إنه واجب به دائماً ، فالأول هو أحق بالنسبة إلى الفاعل والمفعولية وإن لم يسم مفعولاً اصطلاحياً فلا مشاحة فيه

(١) وقد تنهد العلتان كما في القالب المشكل للماء (التلويحات) .

(٢) للشارع والمطارات . المشرع الخامس .

فلنخترع له اسماً وهو الإبداع ، (١) .

والإبداع لغة من أبدع الشيء اختراعه لا على مثال : الله ، بديع السموات والأرض ، (٢) فالمراد بالإبداع إذن هو إيجاد الشيء ، لا على حسب صورة أو مثال سابق بل وفق إرادة المبدع وعنايته ، وإذن فالقول بالإبداع يتعارض مع ما يقرره الأفلاطونيون الفائلون باحتذاء الصانع للماذج الأزلية ، وهو يتعارض أيضاً مع ما يفترضه العقليون من ارتباط ضرورى بين العمل ومعلولاتها مادام تحت تدخل لإرادة المبدع وعنايته .

على أن مطابقة فعل « الإبداع » للفيض النوراني فى الأفلاطونية المحدثة عما يحتاج إلى كثير من الفحص والتدقيق .

هـ - البسيط والمركب

وهذه قاعدة من أهم القواعد التى يقوم عليها تشييد البناء الأنطولوجى فى مذهب الإشراق . وبينما نجد أن الفلسفة الأرسطية لا تقبل مطلقاً الرأى الذى يقرر جواز صدور البسيط عن المركب استناداً إلى أن البساطة جوهرية فى طبيعتها فلا تقوم على تآلف عناصر أى لا تصدر عن شىء . هو فى طبيعته عناصر متألفة أى كثرة مهما تكن قوة انسجامها أو مزجها ؛ نجد من ناحية أخرى أن السهروردى يذكر أنه يجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذى يحدث من أفرادها كل على حدة ، ويجوز أن يحصل البسيط من أشياء مختلفة لا بالحقيقة بل بالعوارض ؛ فإذا تسلطت

(١) النواعث المرشبة . المردد الأول . النواعث الثالث ، والنواعث الرابع . « الإبداع هو أن يكون وجود شىء عن شىء غير متوقف على غيره أصلاً كمادة ووقت وشرط ما ، وهو غير التكوين المنسوب إلى المادة والإحداث المنسوب إلى وقت وأعلى منهما ، وكل مسبوق بالعدم غير مبدع لحاجته إلى حضور أمر ما مما ذكرنا » .

(٢) سورة البقرة آية ١١٧ .

أشعة من أنوار عليا على نور قاهر ما ، فإن مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا في إيجاد معلول جديد بسيط ، فالعلة المركبة إذن قد صدر عنها معلول بسيط : « النور القاهر يجوز أن يحصل عنه باعتبار أشعته أمر لا يماثله بل يصدر عنه ما يصدر عن بعض الأعلين باعتبار أنوار كثيرة شعاعية فيه فيصير كجزء للعلة فيحصل من المجموع المعلوم مخالفاً له ، ثم المعلوم يقبل النور من أشعة أخرى مما قبلت علة وزيادة شعاع من علة فيقع اختلافات كثيرة في القواهر ، ويجوز أن يحصل من مجموع أمور غير ما يحصل من أفرادها ، ويجوز أن يكون البسيط حاصلًا من أشياء . » (١)

الفصل الثاني

الفيض وترتيب الموجودات

تكلمنا عن الواحد وصفاته ونريد الآن أن نتناول خاصية من خصائصه ،
وهي كيف يشيد الوجود ؟ وما هو الأساس الذي يقوم عليه الفيض النوراني ؟
وكيف يتم بناء الوجود من نور الأنوار إلى آخر المراحل الوجودية ؟
وما هي الحدود التي ينتهي عندها أثر الواحد الأنطولوجي (١) ؟

١ - إن أول ما نلاحظه هو أن الواحد الحقيقي وهو الواحد من جميع
الوجوه - أي الواحد في صفاته وذاته - لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر
من معلول واحد وإن كان من الممكن أن يصدر عنه اثنان كانا ، إما نورين
وإما ظلتين وإما أحدهما نور والآخر ظلمة ، فإن كانا نورين وجب أن يتخصصا
ليختلفا وأن يكون هذا التخصص بهيئة عارضة تورية أو ظلمانية ويجب أن يكون
في مقابل هذين النورين الصادرين جبهتان في الواحد . وإذن فستفترض تركيب
ذاته ، ولكنها بسيطة فتمتنع الجبهتان ، ومن ثم يمتنع التخصيص بين الصادرين
فيتشابهان وإذن فيمتنع صدور الاثنين معا وإذن فلا يصدر عن نور الأنوار
إلا واحد (٢) .

وبتناول السهروردي هذه المشكلة في موضع (٣) آخر فيذكر ، « أن الأمر
الوحداني أثره وحداني ، فإن الواحد من جميع الوجوه إن صدر عنه اثنان لابد
من اختلاف ما بين اثنين إما بالحقيقة وإما بمرض ، وإذا اختلف المعلول

(١) انتهاء تنازليا .

(٢) حكمة الإشراق ، المقالة الثانية - الفصل الأول .

(٣) المشارع والمطارحات ، المخرج الثالث ، فصل ١٥ .

بالعرض فيكون هو قد أفاد العرض الغير المتفق في الاثنين وقد أفاد ذات كل واحد والعرض الذى فيه وهما بالضرورة مختلفا الحقيقة ، ففي الجملة لا بد وأن يصدر منه مختلفا الحقيقة ، وإن لم يكن اختلاف الحقيقة إلا في يميزى المشتركين أو التخصيص والتخصص ، وإذا اختلف المقتضى اختلف الاقتضاء ، وإذا اختلف الاقتضاء اختلفت جهة الاقتضاء ، وإذا كان كذلك اختلف في ذاته جهتان ، وقد كان وحدانياً وهذا محال ، وما يذكر هنا أن اقتضاء أحدهما غير اقتضاء الآخر ، فكيف يكون بجهة واحدة يقتضى شيئاً ولا يقتضيه ؟ وربما يمكنك أن تستبصر أنك بإرادة واحدة لا تنفرع إلى إرادات كثيرة لا يمكن أن تفعل أفاعيل كثيرة . كيف والفاعل الواحد في مادة واحدة بشرائط متفقة لا يجوز أن يفعل فعلاً وخلاف ذلك الفعل ؟ والله تعالى أعلم ، . ولا يختلف هذا الدليل كثيراً عن الدليل الذى أوردته في حكمة الإشراق بل إنه يزيد عليه حين يتكلم عن وحدة الفعل للفاعل الواحد .

٢ — ما طبيعة هذا الصادر الأول ؟ وما مركزه في الترتيب الوجودى ؟ الصادر الأول نور مجرد وهو الوسطة بين نور الأنوار والموجودات وهذا الصادر الأول لا كثرة فيه أصلاً ولا تلحق به المادة من أى وجه ، فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلاً وليس يحتمل فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارته وهو النور الإبدعى الأول ولا يمكن أشرف منه وهو منتهى الممكنات ، (١) .

وذكر أيضاً في حكمة الإشراق (٢) ، « ثبت أن أول حاصل بنور الأنوار واحد وهو النور الأكرم والنور العظيم وربما سماه بعض الفهلوية بهمن ، . والدليل على أن أول صادر من نور الأنوار هو هذا النور الأقرب هو أنه

(١) هياكل النور ، الهيكل الرابع . الفصل الثالث .

(٢) حكمة الإشراق ، ص ٣٢١ .

لو افترضنا صدور ظلة عن نور الأنوار لامتنع صدور شيء بعدها ولتوقفت سلسلة الفيض الوجودية ، ذلك لأن الظلة موات والموات لا يصدر عنه شيء. والواقع أيضاً يدحض ذلك - أى انقطاع سلسلة الموجودات النورية - إذ أن هناك أنواراً مشرقة ، وإذن فليس الصادر الأول ظلة ، ومن ناحية أخرى لو صدرت ظلة عن نور الأنوار لاقضى ذلك وجود جهة ظلية بذاته تعالى ، وهذا مستحيل كما بينا في الفقرة السابقة ، وإذن فالصادر الأول ويسميه المشاؤون عقل الكل أو العقل الكلى ، كما أورده أرسطو وهو عقل العلك المحيط ويسميه السهروردي في الهياكل « النور الإبداعي » الأول نسبة إلى صدور الموجودات التي تحته عنه ، وفي حكمة الإشراق « النور الأقرب » ، وفي التلويحات « العقل الأول » ، وكذلك في اللوحات وفي المشارع والمطارحات ؛ وأما في الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعاً رمزياً ؛ ففي رسالته الصوفية « أصوات أجنحة جبرائيل » (١) يسميه « الشيخ » ، وفي « مؤنس العشاق » (٢) يسميه « الجلال » مشيراً بذلك إلى مثال الجلال عند أفلاطون ، وهكذا تعدد الأسماء لمسمى واحد ، واختلاف الأسماء. هذا راجع إلى اختلاف مصادر التأثير ؛ ففي الكتب التي تقرب من المشائية وتلخصها يسمى الصادر الأول « بالعقل الأول » ، وفي الكتب المتأثرة بالزعة الإشراقية يسمى « بالنور الأول » ، وأما في الرسائل الصوفية فإن التسمية تنمى مع القصة التي تتخذ أشخاصاً كرموز لتختفي وراءها المعاني المراد عرضها .

٣ - النور الإبداعي الأول أو الأقرب إلى نور الأنوار وهو الذي يسميه أفلوطين العقل الأول أو الأفنوم الأول ويضع فيه المثل الأفلاطونية ويجعله

(١) رسالة أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمها عن الفارسية كوربان وبول كراوس ، راجع المجلة الأسيوية يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٨٢ .

(٢) راجع رسالة « مؤنس العشاق » نقرها كوربان في مجلة المباحث الفلسفية ١٩٣٢ -

همزة الوصل بين الواحد والفيوضات التالية ، ويكاد بعض المفسرين للانلاطونية المحدثنة أن يضيفوا للعقل الأول أو الأفنوم الأول بعض الصفات التي يتصف بها الواحد وأن يجعلوه منتهى درجات الوصول للصوقية وأهل العرفان . وهو لا يختلف عن نور الأنوار من حيث النوع ولا يتخصص بهيئة ظلمانية مستفادة من نور الأنوار إذ أن في ذلك تسليماً بتعدد جهات نور الأنوار على ما أوردنا آنفاً . وينحصر اختلاف نور الأنوار عن النور الأقرب في شدة النورية ، فالأول أشد في كمال النورية من الثاني ، وتسرى هذه النسبة التنازلية في سلسلة الأنوار المجردة التي تصدر مما يلي النور الأقرب ، فكل جوهر نوراني أقل في الكمال والنورية من الذي يسبقه والذي منه إشرافه ، ذلك لأن المفيد أتم في درجة الكمال من المستفيد ، وتحدد مراتب الأنوار المجردة الصادرة عن نور الأنوار لا باعتبار الأنوار المستفيدة من إشرافاتها ، ذلك لأن هذه القوابل أي الأنوار المستفيدة لا تستفيد إلا بقدر ما هي مستعدة لقبوله بطبيعتها ، وإنما تتعين هذه المراتب من الكمال والنقص للأنوار ببعدها أو قربها من نور الأنوار لأن البعد والقرب يؤثران في درجة النورية من حيث شدة إشراف الواحد على القريب ونقصها على البعيد .

٤ — ويحصل الفيض دون انفصال جزء ما عن المفيض لأن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام لا الأنوار المجردة . فكما أن الشمس تنير الأجسام التي تشرق عليها بدون أن تفقد هي من جوهرها شيئاً كذلك نور الأنوار ، ووجود نور من نور الأنوار ليس بأن يفصل منه شيء ، فقد علمت أن الانفصال والاتصال من خواص الأجرام ، وتعالى نور الأنوار عن ذلك ؛ ولا بأن ينقل منه شيء إذ المنقل لا يكون جوهرًا ، (١) ، وقد ظن بعض الناس أن الشعاع جسم وذلك باطل إذ لو كان جسماً لكان إذا سدت الكوة بفتة ما كان

يغيب . (١) ويذكر الشارح في موضع آخر ، أن الحكيم الفاضل زرادشت زعم أن أول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أردبهشت ثم شهربور ثم اسفندارمذ ثم حرداد ثم مرداد ، وخلق بعضهم من بعض كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء . ورآهم زرادشت أى اتصل بهم واستفاد منهم العلوم الحقيقية ، (٢) .

أى أن سلسلة الفيوضات التى تصدر عن الواحد لا تتخذ طابعاً جسمانياً ، لأن نور الأنوار غير مركب من أجزاء لينفصل عنه جزء منها ، بل هو واحد بسيط . واحد من جميع الوجوه كما أشرنا . وإذن فالأشعة الصادرة ليست جسمانية ؛ وتسمى الأشعة الصادرة عن نور الأنوار والفايضة على النور المجرد بالنور السائح ، وهو نور عارض وهذا النور العارض ينقسم إلى : ما يقوم فى الأجسام . وما يقوم فى الأنوار المجردة ، وذلك لافتقاره إلى جوهر يقوم به يكون له بمثابة محل ، سواء كان نورياً أو غاسقاً (٣) . وإذن لحصول الشعاع من نور عقلى عارض أو مجرد لا يتطلب انتقال مصدر الإشعاع أو انفصال جزء منه ، بل يتطلب فقط شرطاً أساسياً ينتظم الوجود النوراني بأسره ، وهو استعداد القابل أى المستعد

(١) حكمة إشرافية حكومة ص ٢٦١ مقالة ٣

(٢) شارح حكمة الإشراف . راجع أيضاً رسالة أصوات أجنحة جبرائيل « إعلم أن لى سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تثبت من كلماته النورانية أى من شعاع سماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عالية ليس أعظم منها ونسبتها فى قدر نورها وتجليها من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب ، وهذا مراد ما ورد فى الخبر من رسول الله إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكنت تعبد من دون الله » ؛ ومن شعاع تلك الكلمة تثبت كلمة أخرى وعلى هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكون عدد تلك الكلمات وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام .

والكلمات الفارسية التى أوردها هى : بهمن — النور الأول ، اردبهشت — النار ، أى إشارة إلى العقل وشهربور واسفندارمذ أسماء عقول نورانية وخرداد صاحب النبات ومرداد صاحب الماء . (٣) مقال ٢ ، فصل ٧ حكمة .

للإشراق لقبول الشعاع ، ويحصل لهذا القابل إشراق عقلي وهيئة نورانية في ذاته للاستعداد المفتضى لذلك ؛ أما المشرق أى المعطى للشعاع وهو جوهر عقلي شارق ، في علة جهة تقضى ظهوره وهذه الجهة ترجع في سلسلة العلية والمعلولية إلى نور الأنوار وهو المصدر الأول والآخر لحركة الإشراق ، ويقوم لإشراق الواحد على مبدأ الخيرية المطلقة ؛ ويجب أن نميز هنا بين اتجاهين للإشراق : الاتجاه أو الأسلوب الأول وهو لا يتطلب قابلاً أى موضوعاً للإشراق ، والاتجاه الثانى يتطلب هذا القابل . وإذن فالاتجاه الأول بناءً بشيد الوجود وبمقتضاء تنظم سلسلة الأنوار المجردة فى نظام تنازلى محكم . فالواحد يصدر عنه النور الأقرب أوهم ، وهذا النور الأقرب يصدر عنه النور الثانى وهكذا .

أما الاتجاه الثانى فهو يتمثل فى فيض الأشعة السانحة على الأنوار المجردة الموجودة بالفعل فى سلسلة الموجودات النورانية وقد يكون لهذه الأشعة أثر بنائى مشيد كما سنبين فيما بعد ، وهذه الأشعة تتمثل فى إشراقات إستيمولوجية وأخرى حافظة للموجودات وعاملة على دوام اتصالها بنور الأنوار . والموجودات النورية هى عقول الأفلاك عند أرسطو وكذلك عند أفلاطون ؛ وقد تأثر ابن سينا بهذه النظرية وبما ارتآه أفلاطون من وضعه لمُثل أفلاطون فى العقل الأول وهو الصادر الأول عن نور الأنوار ، وقد جعل ابن سينا إشراق المعرفة متقدماً على التشكوين الوجودى فى المرتبة ؛ فتعقل العقل الأول واتجاهه للبداً الأول هو الذى أوجد العقل الثانى ، وتعقل العقل الأول لذاته بالنسبة للواحد - وذلك يقضى صفة الإمكان إلى جانب الوجوب - هو الذى أرجد الفلك المحيط أو البرزخ المحيط كما يسميه السهروردى ؛ وعلى هذا فالمعرفة سابقة على الوجود ، والسبق هنا ليس زمانياً ، ذلك لأن مذهب الفيض يقوم على أساس الصدور الضرورى فى غير الزمان . ودوام إشراقات الأشعة المشيدة والحافظة يجعل حركة التنوير العقلى مستمرة ، وكذلك حركة الإيجاد ، ذلك أن دوام الإشراقات وتجدها

وكذلك الانعكاسات الصادرة عنها يوجد حركة دائمة في الهيكل الوجودى فليس إذن بناء الوجود ثابتاً بل نحن أمام مذهب حركى يفترض استمرار الإيجاد فى العالم لدوام حركة الإشراق ، ويمكننا أن نسميه مذهب الإيجاد المستمر ولا يمكن أن نقول خلقاً مستمراً ، لأن الإيجاد هنا ليس خلقاً ، إذ هو إيجاد ضرورى لا يتصف بصفة زمانية .

هـ — تبين لنا إذن أن الإشراق صفة عقلية لازمانية ولا مكانية فلا تنطبق عليها صفتا الاتصال والافصال لامتناع وجود حيز ؛ وهذا الوضع المذهبي يودى بنا إلى موقف عقلى محض ويشكك فى وجود عالم الأجسام . وهذا بما يقترب إلى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسى أوهاماً وأشباحاً .

وأما مقارنة الأشعة الصادرة من نور الأنوار بأشعة الشمس فهى مقارنة مجازية مع الفارق العظيم ، فالأولى عقلية روحية والآخرى جسمية ؛ وقد أخطأ القدماء حينما اعتقدوا أن حرارة الشمس لا تنقص بدوام إشعاعها ولذلك فقد وقع السهروردى فى نفس هذا الخطأ حينما شبه نور الأنوار من حيث دوام إشراقه دون نقصان بالشمس وإشعاعها إذ أن الثابت فلسكياً أن الشمس كجرم سماوى تقل حرارتها بدوام إشعاعها .

وخلاصة القول أننا أمام مذهب عقلى ينظم سلسلة من الموجودات النورانية ، نركب فى ترتيب تنازلى ابتداءً من نور الأوار ويصدر بعضها عن بعض صدوراً ضرورياً ، وأساس الصدور أو الإشراق الخيرية المطلقة .

الفصل الثالث

الكثير والواحد

١ - من الواضح أن استمرار الإشراق أو الفيض على النحو الذى فصلنا لا يؤدى إلى تقرير عالم الأجسام ، سواء كان وجوده حقيقيا أم وهميا لتبرير الواقع المحسوس . وقد أدرك هذا أصحاب المذاهب المثالية والروحية فحاولوا حلولا للمشكلة لا تختلف فى مبنائها عن إقامة عالم وهمى انقياداً لمطالب الحس الواقعية ولا يخرج تفكير أفلاطون أو أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي عن هذا النطاق . لنحاول إذن أن نتعرف الطريق الخاص الذى سلكه الشيخ الإشراقي لإقامة عالم الظلام والكثرة .

٢ - يصدر عن نور الأنوار النور الأقرب وليس فيه كثرة ، لاقتضاء ذلك وجود كثرة فى نور الأنوار ، وكذلك ليس الصادر عنه برزخاً أى جوهرأ غاسقاً ، لأن ذلك يؤدى إلى توقف سلسلة الفيض لأن النور لا يصدر عنه ظلام ، وإذن كيف نفسر وجود البرازخ أى الأجسام من الناحية الميتافيزيقية ؟

النور الأقرب له اعتباران : فقرر فى نفسه لإمكانه فى نفسه بالنسبة إلى نور الأنوار ، ثم غنى بالاول لوجوبه به ، فتعقله افقره ينتج عنه هيئة ظلمانية هى جسم الفلك المحيط ، وتعقله باعتبار غناه ووجوبه بالاول يحصل منه نور مجرد آخر ، وهكذا تستمر سلسلة الإشراقات : فلا يصدر عن واجب الوجود الواحد جسم ، فيجب أن يكون الصادر عنه جوهرأ عقلياً وهو أعظم جميع الممكنات قدراً وشوقاً في اقتضاء الواحدانى فما انتهى إلى الجسم ، وليس إلا أن العقل الاول له ماهية ووجوب بالغير وإمكان فى نفسه وهى ثلاثة ، فتعقله الوجوب ونسبته إلى الاول يوجد عقلاً ، وبما يعقل

من إمكانه جرماً فلسكياً وبما يعقل من ماهيته نفساً ، (١) .

ويقول في الهياكل (٢) : « النور الإبداعى الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالاول ، فيقتضى بنسبته إلى الاول ومشاهدة جلاله جوهرأ قدسيا آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الاول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسى الثانى يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرأ مجردأ ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلسكية ، .

وجاء في حكمة الإشراق « ولما لم يصدر من نور الأنوار غير النور الأقرب ، وليس في النور الأقرب أيضاً جهات كثيرة فإن الكثرة فيه ترجع إلى كثرة ما يقتضيه فيفضى إلى تكثر نور الأنوار وهو محال ؛ فإن حصل به برزخ واحد ولم يحصل منه نور لوقف الوجود عنده ولم يحصل شيء وليس كذا ، إذ في البرازخ كثرة ، وفي الأفراد المدبرة . وإن حصل من النور الأقرب أيضاً نور مجرد وهكذا من هذا النور نور مجرد آخر فلم يتأد إلى البرازخ ، ثم ما دام كل واحد نورأ ، فمن حيث نوريته لا يحصل منه الجوهر الفاسق ، فلا بد وأن يكون النور الأقرب يحصل به برزخ ونور مجرد ، فإن له فقرأ في نفسه وغنى بالاول ، فله تعقل فقره وهو هيئة ظلمانية له ، وهو يشاهد نور الأنوار ويشاهد ذاته لعدم الحجاب بينه وبين نور الأنوار ، إذ الحجب إنما تكون في البرازخ والفواسق والأبعاد ، ولا جهة ولا بعد لنور الأنوار ولا للأنوار المجردة بالكلية ، فما يشاهد من نور الأنوار يستغشق ويستظلم نفسه بالقياس إليه ، فإن النور الاتم يقهر النور الانقص ، فظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه ، وهو

(١) المعاني ، اللمعة الرابعة ، ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) هياكل النور ، ص ٢٦ .

المحيط المذكور ؛ وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر ، فالبرزخ ظله والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو اظلمة فقره ، ولسنا نعني بالظلمة إلا ما ليس بنور في ذاته ههنا ، (١) .

٣ — والذي نستخلصه من هذه النصوص هو أن الغنى والفقر هما الوجود والإمكان ، فالطابع المشائي ظاهر واضح ، لأن المشائية الإسلامية أقامت فلسفتها على فكرتي الوجود والإمكان متأثرة في ذلك بالافلاطونية المحدثة ، فأقلوطين يقيم سلسلة الفيض على هذا الأساس ، العقل الأول أو الأقوم الأول حينما يشاهد الواحد يشعر بنقص بالنسبة إليه لإمكانه بالنسبة إلى ذاته فيصدر عنه الفلك المحيط وبتعقله لذاته باعتبار وجوب وجوده بالأول ينتج عنه عقل ثاني وهكذا ، (٢) .

وكذلك ابن سينا يذكر (٣) ، أن المعلول بذاته يمكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود (ووجوب وجوده بأنه عقل) وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ضرورة فيجب أن يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته يمكنه الوجود في حد نفسها وعقله وجوب وجوده من الأول المعقول بذاته ، وعقله الأول . . العقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى وكما لها وهي النفس ، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المتدرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى المتدرجة في جملة ذات الفلك الأقصى بنوعه ، وهو الأمر المشابك للقوة ، فيما يعقل الأول يلزم عنه عقل وبما يختص بذاته على جهتيه ، الكثرة الأولى بجزأها : أعنى المادة والصورة ، والمادة بتوسط الصورة ومشاركتهما . ، وكذلك ، وأنت تعلم أن ههنا عقولا ونفوساً

(١) حكمة الإشراق ، ص ٣٣٤ .

(٢) التاسوعات ، رسالة الأفاقيم الثلاثة .

(٣) النجاة ، ص ٢٧٧ .

مفارقة كثيرة ، فحال أن يكون وجودها مستفاداً بتوسط ما ليس له وجود مفارق . . إن المعلول بذاته يمكن الوجود ، وبالأول واجب الوجود ووجوب وجوده بأنه عقل وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ضرورة ، فيجب أن يكون فيه من الكثرة : (١) معنى عقله لذاته كمسكنة الوجود ، (٢) وعقله وجوب وجوده من الأول (المعقول بذاته) ، (٣) وعقله الأول . وليست الكثرة له من الأول فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول بل له من الأول وجوب وجوده ، (١) .

وإذن فقد اتضح تطبيق فكرتي الوجوب والإمكان على السلسلة الوجودية الصادرة من نور الأنوار سواء عند أفلوطين أو ابن سينا أو السهروردي . ولكن مصدر الإمكان لا يزال غامضاً ، فكيف يصدر ما هو ممكن عن الصادر الأول أو النور الأقرب مع أن الصدور ضروري اقتضاء كمال المبدأ الأول كما تفيض الأشعة عن الشمس ؟

وفي مذهب يقوم على الصدور الضروري لا يوجد تبرير مقنع لفكرة الإمكان . إذ يوجد في المعلول الأول ثالث (٢) لا يأتيه من الواحد . ولا يمكن أن نقبل التصوير الأدبي الذي يقدمه أصحاب مذهب الفيض حينما يتكلمون عن نظر الصادر الأول لذاته وللواحد ، فإدام الصدور ضروريا فلا يمكن أن يصدر عن العقل الأول ما هو ممكن مهما قيل في درجة كمال النور الأقرب بالنسبة لنور الأنوار . وأمر آخر وهو أن الإمكان في ذاته فكرة عقلية محضة ، أما تقابل

(١) النجاة (٤٥٥ - ٤٥٩) الشفاء ، المقالة العاشرة ٥٩٩ .

(٢) راجع كاردادى فو : ابن سينا ، ص ٢٤٧ حيث يقول « ولكننا لا نرى كيف يمكن أن تكون أوجه المعرفة المختلفة التي تنسب للعلمة الأولى وللعقول الصادرة عنها ، كيف يمكن أن يكون فعل المعرفة هذا وحده سببا في إيجاد أجسام ونفوس الموجودات الفلسفية » .

راجع أيضا ، كوربان : مجلة المباحث الفلسفية ص ٣٧١ سنة ١٩٣٣

المادة مع الإمكان فهو تقابل الصفة مع الموصوف ، وقيام الإمكان كفكرة عقلية في الذات ليس مبرراً كافياً لإيجاد الجسم على الرغم من أن التعقل في مذهب الفيض أساس الإيجاد وهو الإشراق ، والإشراق ليس من نتائجه الإمكان أو المادة . وأياً ما قلبنا الآراء فإن وجود الأجسام يظل بدون تبرير معقول ، إذ لا سند له من المذهب أو من الإشراقات الصادرة .

٤ — ونلاحظ أن المعلول الأول له ثلاث جهات : يصدر عنه العقل الثاني ، ونفس الفلك المحيط والفلك المحيط نفسه - وقد أشار أفلوطين إلى هذا وكذلك ابن سينا وأورده السهروردي في معظم كتبه ، ولكنه في حكمة الإشراق يتخذ موقفاً غير ثابت فهو تارة يشير إلى الثالث الصادر عن النور الأقرب وطوراً يكتبني بذكر العقل الثاني الصادر عنه والفلك المحيط كأن العقل الثاني هو عقل الفلك المحيط . ويبدو هذا القلق كنتيجة لتفسير ابن سينا في النجاة ^(١) للنفس الصادرة وجرم الفلك المحيط على أنهما علة صورية وعلة مادية أو صورة وهيولا ، والسهروردي يرفض فكرة الصورة وهيولا ويهاجمها مهاجمة شديدة في كتابه حكمة الإشراق ويستعيض عن الهيولا بالمادة المطلقة ^(٢) .

٥ — تبين لنا أن العقل الأول هو الصادر الأول عن نور الأنوار وعنه يصدر العقل الثاني وعن الثاني يصدر الثالث ، فإلى أي حد تقف سلسلة الفيض ؟ تتخذ الأفلاطونية المحدثة هذا الموقف وينتهي عندها الفيض إلى العقل الفعال ، وكذلك يفعل الفارابي وابن سينا وتلاميذهم وهم القائلون بنظرية العقول العشرة . فافصل هذه النظرية ، وما علاقتها بموقف السهروردي في إقامته لعالم النور ؟

(١) النجاة ص ٢٧٧ .

(٢) Prima materia.

الفصل الرابع نظرية العقول العشرة

إلى أى حد قبل السهروردي نظرية العقول العشرة ؟ ثم كيف تأثر بها ؟
وللإجابة على هذا السؤال يجب أن نعرض أولا لتاريخ المشكلة وأصولها
في المذاهب السابقة على الإشراقية .

١ - وهذه النظرية وضعها الفارابي ، وقد أسندت خطأ إلى أرسطو
ويمكننا أن نعتز على بعض الأسس التي قامت عليها عند أفلاطون مثلا ، فنظريته
في النفس يمكن أن تكون أساسا أو حافزا للقول بالنفس الكلية أو العالمية ،
والقول بالنفس الكلية موجود أيضا عند أرسطو الذي جعل لكل فلك من
الأفلاك وكوكب من الكواكب نفسا خاصة ؛ ويمكن أن نجد أيضا مصدرا لهذه
النظرية في نظرية الأفلاك الأرسطية وحركاتها ؛ ولكننا لا نستطيع أن نذهب
إلى حد بعيد في تقرير أوجه الشبه بين موقف أرسطو من الله والكواكب
وموقف أصحاب نظرية العقول العشرة من الواحد والصدورات ، ذلك لأن الله
حسب أرسطو موجود ضروري وكذلك هذه الكواكب والأفلاك ، فإنها
موجودات ضرورية ، مما أدى بفلاسفة المسلمين إلى الاعتقاد بأن فلسفة أرسطو
تؤدي إلى الشرك بالله ، لأنها تجعل من نفوس الأفلاك والكواكب موجودات
ضرورية إلى جانب الله ؛ على أنه يجب أن نتضامل هذه الموجودات حتى لا تساوي
الله في الوجود ، وهذا ما حدا بالفارابي وابن سينا إلى اعتبار الله الموجود الواحد
الضروري وما عداه فهو ممكن . وذلك انسياقا مع التيار الأفلاطوني الحديث
الذي يقوم على مبدأ خطير يناقض الأرسطية ، وهو تقسيم عالم الموجودات
إلى ضروري وممكن ، ذلك التقسيم الذي ألزم الفارابي وابن سينا نفسيهما به
كأساس لتقسيم الوجود .

وسنرى فيما بعد أن هذه الموجودات الممكنة تتلاشى وذلك حينما انتهى تيار التأليه المطلق إلى مداه ، أعنى حينما تأكد هذا التيار وكان من نتائجه أن نفى الفلاسفة أى موجود سوى الله ، والتعبير عن هذا الموقف فى نظرية وحدة الوجود « لا موجود إلا الله » .

٢ — على أن هؤلاء الذين تعرضوا لنظرية العقول العشرة لم يعتقدوا أنهم يضعون نظرية تخالف المبادئ الأرسطية ، بل على العكس كانوا على يقين تام بأنهم يتمشون مع أرسطو ولا يخالفونه فى شىء ؛ وأما مصدر هذا الوهم الخاطئ فهو أنهم قد تلقوا الأرسطية مشوبة بالأفلاطونية المحدثة . ومن أصدق الأدلة على ذلك كتاب الألوهية أو أنولوجيا أرسططاليس وقد تلقاه العرب على أنه لأرسطو وواقع الأمر أنه منحول وأنه مقتطفات من التاسوعات الأفلوطينية ، أى أنه عرض صحيح لنظرية الصدور الأفلوطينية^(١) ، ثم كتاب التفاحة وهو أفلاطونى النزعة ترجمه السريان على أنه لأرسطو وذاع بين العرب على هذا الأساس ؛ وكذلك كتاب العلل أو المبادئ الإلهية ، وقد نسب خطأ لأرسطو وأذاع جيوم دى موريك أنه لديونيسيوس الأريوباغي ، والحقيقة أنه مقتطفات من « مبادئ اللاهوت » لأبروقلس أحد أتباع الأفلاطونية المحدثة^(٢) . ونخرج من هذا إلى التسليم بأن التراث الهلنى الذى كان متداولاً فى منطقة الشرق الأدنى قد انتقل إلى الثقافة الإسلامية ممزوجاً بالثقافات الدينية المختلفة المتداخلة ، وأتينا إذا أردنا أن نحدد أصول مشكلة كشكلة العقول العشرة مثلاً فلا نرى محيصاً من أن نلقى ضوءاً على هذا الخليط . ولاشك أن الأفلاطونية المحدثة ضلعاً كبيراً فى تكوين هذه النظرية ، فقد قال أفلوطين بصدور العقل الأول عن الواحد وأوضح فى الرسالة الرابعة « الأقاليم الثلاثة » ، وهى الواحد والعقل والنفس ،

(١) تاريخ الفلسفة فى الإسلام — دى بور ص ٣٠ .

(٢) راجع تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط ، كرم ص ٥١ .

وأبان عن تسلسل الموجودات في صدورها عن الواحد ، إلا أنه لم يعين عدد العقول الصادرة - وإلى جانب الأفلاطونية نجد نظرية الصابئة في تأليه الكواكب السبعة ، وكذلك موقف المزدكية فيما يختص بعبادة القديسين القدماء الخمسة الذين تألف منهم الأرض المنيرة^(١) ، وكذلك أيضاً ما يذكره المانوية خصوصاً في مسألة الصدور ؛ وعن المانوية والمزدكية أخذ الإسماعيلية والقرامطة نظريتهم في الصدور (النور المحمدي) . ويمكن أن يعد هذا المصدر الإسلامي ذا أثر كبير في تكوين نظرية الصدور عند الفارابي الذي اعتقد أن هذه النظرية - التي تجعل بين الله والموجودات أوساطاً علوية ، والتي تجعل من الله خالقاً معنياً بشئون العالم - توفى إلى حد كبير بين التعاليم الإسلامية والمذهب الأرسطي الذي بصور الله تصويراً ينقصه الطابع الديني الحار الذي نلس أثره في القرآن^(٢) .

وقد تابع ابن سينا^(٣) الفارابي في هذه النظرية وتناولها بالعرض والتفصيل ولم يزد عليها شيئاً ذا خطر ، حتى أن ابن سينا في تصوفه الإشراقي كان متأثراً إلى حد كبير بنفس النزعة التي نجد أصولها عند الفارابي والتي انتهت إلى ابن مسرة

Cumont : Recherches sur le Mazdéisme. P. 49. (١)

La place d'Alfarabi, Madkour p. 103 . (٢)

(٣) نظرية ابن سينا في الفرض ، راجع النجاة وأيضاً Carra de Vaux, La Métaphysique d'Avicenne « في فقه الوجود الواحد ، يصدر عنه عقل خالص وهو المألول الأول - وعن المألول الأول تصدر نفس وجسم الفلك (المحيط) الذي يحيط بالعالم وعقل ، ومن هذا العقل تصدر نفس وجسم الكوكب الأكثر بعداً وهو زحل وعقل ثالث ومن هذا العقل الثالث تصدر نفس وجسم الكوكب القريب وهو المشتري وعقل رابع وهو عقل الكوكب الذي يلي المشتري في نظام الكواكب ، ويستمر التسلسل على هذا النظام . . . ومن عقل الكوكب الأخير وهو القمر يصدر عقل أخير خالص وهو العقل الفعال ، ومن العقل الفعال يصدر العالم الأرضي . »

الاندلسي (١) وابن سبعين (٢) وتبلورت عند الشهاب السهروردي ، وانهت في أوجها عند محي الدين بن عربي. (٣) ويمكن أن تعد نظرية العقول العشرة نظرية إسلامية صاغها فلاسفة الإسلام استناداً إلى خليط من مصادر مختلفة أفلاطونية وأرسطية وأفلوطينية وفارسية الخ . .

٣ - ولم يكن شهاب الدين السهروردي من غير شك بعيداً عن هذا المحيط الذي يروج بالفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة وقد تبين لنا في مستهل البحث أنه قد تلتذ على مجد الدين الجليل أستاذ الفخر الرازي ومجد الدين هذا قد درس أرسطو .

وقد تبين لنا من دراسة كتب السهروردي خصوصاً اللحات والمطارات والتلويحات أنه قد درس الأرسطية دراسة عميقة حتى أنه ينتقد المنطق الأرسطي خصوصاً في نظرية التعريف (٤) وفي موقفه من الهيولا والصورة وهما المبدآن اللذان يقوم عليهما العلم الطبيعي عند أرسطو ؛ وهو يذكر أن بعض كتبه كالتلويحات تلخيص للمذهب الأرسطي على الصورة التي وصل بها إلى الإسلاميين . وقد أوردنا عبارة الدواني شارحها كل النور عن أن السهروردي كان يجاري المشائين في كثير من مسائلهم . كل هذا يعطينا فكرة واضحة عن مدى اتصاله بالوسط الأرسطي وكيف أنه قد درس المذهب المشائي كما يذكر في مقدمته حكمة الإشراق وكذلك في الهياكل إذ يقول إنه « كان كثير الذب عن طريقة المشائين أصحاب الحكمة البحثية إلى أن هداه الله إلى الحكمة الكشفية وهي طريقة أهل الإشراق والذوق ، أي أنه نهج نفس المنهج الذي سلكه الغزالي من قبل من

(١) ابن مسرة ، دائرة المعارف الإسلامية ، المعلق ص ٩٢ .

(٢) راجع المجلة الأسبوعية سنة ١٨٥٣ م الرسائل الصقلية .

(٣) فيما يخص محي الدين بن عربي وفلسفته الصوفية راجع : أبو العلاء عفيفي « الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي »

(٤) حكمة الإشراق ، القسم الأول .

حيث بدنه بانتحال موقف عقلى خالص ودراسته لمذاهب الأقدمين ثم انتهائه إلى مذهب أهل الذوق . ويوضح لنا الغزالي هذه التطورات في كتابه ، المنقذ من الضلال ، إلا أن الفارق الأساسى بين الغزالي والسهروردى هو أن الأول كان يقصد من دراسته لمذاهب الأقدمين الدفاع عن الدين في وجه الفلاسفة الإلحاديين . وواضح أن السهروردي كان دارسا للفلسفة ومتصوفا يستهدف الحقيقة لا الدفاع عن الدين . كذلك وقف الغزالي عند حد التصريح عن انتهائه إلى طريقة أهل الكشف ، أما السهروردي فقد أشار إلى هذه الطريقة وأوضح أصولها في ثوب رمزى خصوصا في رسائله الصوفية ، كرسالة الطير ، ومؤنس العشاق ، وأصوات أجنحة جبرائيل ، ولغات موران ، وغيرها من رسائله المختلفة . وقد كان موقف السهروردي من نظرية العقول العشرة موقفا قلقا ، فهو يؤيدها في بعض كتبه مثل اللوحات والتلويحات ولكنه ينقضها في حكمة الإشراق ويقف موقفا قلقا في رسائله الصوفية ففي « أصوات أجنحة جبرائيل ، مثلا ينقد النظرية أولا ثم يقبلها ثانيا :

لنتناول إذن موقفه في مؤلفاته الرئيسية :

(١) اللوحات :

« العقل الأول . . . بتعلقه للوجوب ونسبته الأول يوجب عقلا . . ثم العقل الثانى فيه الجهات الثلاثة فيقتضى عقلا آخر وفلسكا هو فلك الثوابت ونفسه ، ومن العقل التاسع الذى أوجب وجود فلك القمر ونفسه عقل عاشر هو العقل الفعال الفايض على العالم العنصرى (١) ، .

(ب) التلويحات :

« وإذا لا يصدر عن الحق الأول إلا واحد ، فإن استمرت السلسلة في اقتضاء الواحد فلا ينتهى إلى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع

كثرة في واحد . وأيضاً لا تصدر الأفلاك كلها عن عقل واحد . وأخيراً إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه وجوب بالاول ، ويعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا : فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الاول يقتضى أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى إذ الإمكان أحسن الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ثم من الثاني بالثلاث أيضاً عقلاً وفلك الثوابت ونفساً . ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا إلى أن تتم الأفلاك التسعة . والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولا المشتركة التي للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها وباعتبار نسبة الوجوب إلى المبدأ نفوسنا الناطقة . وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة ، باشتراك كلها في حركة دورية ، لاشتراك العناصر في مادة واحدة . والحكماء المتأخرون لما تبنوا إمكان التكثر أخذوا على أقل ما يمكن وهو عشرة غير جازمين بامتناع أكثر منها ، ولم يفصلوا كثيراً بناء على مكنة التفصيل لمن له قريحة ... (١) .

... لكل فلك معشوق كما عرفت ولا يعشق ما لا تعلق له معه بالعلية ، فلا بد من الترتيب . والحق ما أشار إليه المعلم الاول من كثرتها . وكان عند كثير من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة لا في مادة هي جوهر عقلي يطابق المعنى المعلوم من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الأشرف ، وقالوا هذه الأنواع أصنامها وهي رسم منها وظلالها وبانماقهم للعقول كثرة وافرة ... (٢) .

« (١) التلويحات ، المورد الثاني - التلويح الثالث .

(٢) التلويح الثالث ، المورد الثاني .

ومعنى هذا أنه يعرض نظرية العقول العشرة كما وضعها الحكماء المتأخرون ويتدارك فيقرر أن العقول - في الحقيقة - زيادة عن عشرة ، ولكن الحكماء اكتفوا بعشرة وتركوا التفصيل لمن تمكنه قريحته من إدراك هذه الكثرة . أى أنه يتخذ موقفاً قلقاً ، فبينما هو يقرر أن العقول عشرة في النصوص السابقة إذا به يشكك في هذا التقرير في النص الأخير ويرى أن هناك إمكاناً لإدراك أكثر من عشرة عقول ثم يجمع بين الموقف المشائى والموقف الأفلاطونى الخالص ، مما يدل على إدراكه للذهب الأفلاطونى الأصيل فى جملة إذ أن ابن سينا وأتباعه من المشائين الإسلاميين جعلوا العالم المثالى فى العقل الأول الصادر عن الواحد وذلك تمثيلاً مع أفلوطين^(١) . أما السهروردى فإنه يتكلم عن عالم مستقل للمثل ويذكر أن الحكماء المتقدمين قالوا به وهو يقصد أفلاطون ؛ ويرى أن أصحاب القول بالمثل يعتبرون أن لكل نوع جرمى مثالا فى عالم المثل ، ومعنى ذلك أن هذه المثل كثيرة لتكثر أصنامها فى عالم الأجرام ، وهذه المثل هى الأصول الحقيقية للوجودات فى مذهب أفلاطون ، كما أن العقول هى الأصول والوسائط التى يقوم عليها الوجود فى مذهب الفيض ومعنى ذلك أنه على حسب مذهب أفلاطون يجب التسليم بأن العقول كثيرة وليست عشرة لأنها هنا تعتبر مثالا للوجودات الجسمية .

وقد يعترض البعض على قبول السهروردى لنظرية العقول العشرة فى التلويحات بأن هذا الكتاب مخصص لعرض المذهب المشائى عرضاً أميناً وقد ظن المؤلف أنه إنما يلخص آراء أرسطو ومنها هذه النظرية . ولكن كيف نستطيع أن نفسر موقفه فى رسائله الصوفية الإشرافية التى ابتعد بها كثيراً عن أرسطو وأطريانه ؟

(١) يضع أفلوطين المثل فى الأنثوم الثانى على أنها مجرد أفسكار ومعانى قاذبة به وليست قاذبة بذاتها وبذلك يتفادى المشكلات الأفلاطونية واعتراضات أرسطو عليها .

(ح) الرسائل الصوفية :

« أصوات أجنحة جبرائيل ، ^(١) حيث يقول : « ثم سألته كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : أعلم أن الشيخ الذى يحمل سجادته على صدره هو أستاذ ومرتبى الشيخ الثانى الذى يجلس إلى جانبه ، وقد أثبت اسم الشيخ الثانى على جريدته ، وهكذا الثانى بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته وأعطانى الخرقه والتعليم . »

وهذا النص يعرض لنظرية العقول العشرة بطريقة رمزية تقرب إلى حد كبير من الطريقة التى يعرض بها أفلوطين ^(٢) كلامه عن الأقانيم فى « التاسوعات » فالشيخ فى هذا النص يرمز إلى العقل « والجريدة » معناها « الوجود » ، وأما « الخرقه » « والتعليم » فهما رمزا للصوفية . أى أن الفيض ينتهى إلى العقل العاشر وهو هذا الشيخ الذى يحكى عن نفسه قائلا « إن الشيخ التاسع أثبت اسمى فى جريدته » ، وإذن فعدد العقول عشرة هنا . وفى موضع ^(٣) آخر من رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، يقول : « وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام . . . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد على ما أشير إليه فى الكتاب الربانى بقوله : « ما نفدت كلمات الله » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى » ^(٤) جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التى هى فى مؤخرة

(١) أصوات أجنحة جبرائيل . ترجمة عبد الرحمن بدوى عن الفرنسية . وكوربان عن الفارسية . النص الفرنسى فى المجلة الآسيوية عدد يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ والعربى فى « شخصيات قلقة فى الإسلام » .

(٢) راجع الرمزية : Symbolism عند أفلوطين ، دائرة معارف الدين والأخلاق .

(٣) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٥١

(٤) « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى . . . » الآية رقم ١٠٩ سورة الكهف .

حاشا هذه الكلمات الكبرى المذكورة كما ورد في التوراة دخلت أرواح المشتاقين من نوري . .
وهذا النور ليس غير «روح القدس» ، وبهذا المعنى أيضاً ما نقل عن سليمان النبي إذ قال
له أحدهم : ديا ساحر ، قال : لست بساحر إنما أنا كلمة من كلمات الله . ويشير هذا
النص إلى أنه تصدر عن العقل العاشر موجودات لا حد لها لا تقع تحت حصر ،
وهذا ما يذهب إليه الإسلاميون الأرسطيون . أدركنا إذن مبلغ تأييد
السهروردي لنظرية العقول العشرة وكيف أنه يقبلها في التلويحات وفي أصوات
أجنحة جبرائيل وقد كان يمكن أن نجد له عذراً فيما أورده في التلويحات كما ذكرنا
إذ أنها تلخيص للمذهب الأرسطي ، ولكن كيف يستقيم هذا مع ما ذهب إليه
كوربان (١) من أنه كما يقول السهروردي نفسه ، يجب أن نقرأ كتبه قراءة
منهجية فلا نتناول حكمة الإشراف إلا بعد المشاريع والمطارحات ولا نقرأ هذا
الآخر إلا بعد قراءة التلويحات . كيف نفسر هذا مع أن السهروردي يهاجم
نظرية العقول العشرة في الألواح العمادية ، يقول : والمتأخرون يرون أن عدد
العقول عشرة ، تسعة منها هي التي تدبر الأفلاك التسعة على الترتيب وواحد للعالم
المنصري ، والحق أنها كثيرة جداً كما ورد في التنزيل معنى : وما يعلم جنود
ربك إلا هو ، (٢) وقوله تعالى : ويخلق ما لا تعلمون ، (٣) والألواح سابقة على
جميع كتبه ، إذ من الثابت أنه ألفها كما رأينا في المقدمة لقلج أرسلان أي في عهد
شبابه الأول ، وليس صحيحاً الجزم بأنه لم يكن على دراية بمذهب أرسطو
(المنحول) في العقول العشرة إذ أنه يقول في هذا النص : والمتأخرون يرون
أن عدد العقول عشرة ، ثم كيف نفسر موقفه الذي أشرنا إليه في أصوات
أجنحة جبرائيل ، والذي يؤيد فيه القول بنظرية العقول العشرة ، وهذا مع أنه

(١) راجع المجلة الآسيوية ، يوليو - سبتمبر سنة ١٩٣٥ .

(٢) آية رقم ٣١ سورة المدثر .

(٣) آية رقم ٨ سورة النحل .

من الثابت حسب تصنيف ماسينيون (١) لكتب السهروردي أن هذه الرسالة مع معظم رسائله الصوفية الصغيرة قد وضعت في عهد الشباب أى في الفترة التى صنف فيها الألواح العمادية تقريباً . وإذن فالذى يفسر لنا هذا الموقف القلق ، الذى يتذبذب بين أرسطية إسلامية وإشراقية صوفية تهدم رسوم الوجوه المحدودة وتصوغ عالماً لا نهائياً من النور والظلام . وحتى هذا الموقف الإشراقى الجديد لا يتفق مع نظرية تجعل الوصول هدفاً أسمى لتكثير الوسائط وتعددتها وعدم تحديدها بما يثير صعوبات أمام الواصل الذى لا يستطيع اجتياز وسائط لا متناهية بقدرته الإنسانية .

« الوصول يعتمد على قوة النفس ذاتها ، وأن حب الإنسان الصاعد لا يقابله حب نازل من لدن الله ، وذلك لدى أفلوطين والإشراقية . والواقع أنه لن يكون اتصال إلا بتنزل من الله وتفضل ، لأنه هو الذى يستطيع عبور المسافة اللامتناهية التى تفصل بينه وبين النفس ، أما النفس فلا تستطيع ، ولكن هذا التفضل يفترض فى الله إدراكاً وإرادة وأفلوطين (والإشراقيون أيضاً) يرفضون هذا الافتراض ، والقول بإمكان الوصول إلى الله بقوتنا الذاتية يلغى تلك المسافة اللامتناهية ، فيجعل الواحد ومعلولاته فى جنس واحد ، أى يجعل المعلولات مظاهر للواحد فنقع فى وحدة الوجود ، وأفلوطين يرفضها كذلك ، (٢) »

وإذن فقد تبين لنا أن هذا الموقف يعرقل صلة الواصل بمعشوقه ، والإشراقية مذهب أساسه وهدفه « الوصول » ، وهذا إشكال عقلى واعتراض منطقي ، يرد عليه السهروردي بأن مذهبه لا يخضع للأساليب المنطقية بل لدواعي الحدس الصوفي والمعرفة الذوقية وأن الذى لم يصل إلى هذه المرحلة لا يستطيع

(١) راجع الفصل الرابع - الباب الأول - القسم الأول .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ، يوسف كرم : ص ٢٩١ - الطبعة الثانية .

أن يستبطن النصوص الإشرافية ولا أن يفهم المدلول الروحي للرمز ؛ ولكن إلى أى حد يُسمح للصوفية بأن يهتموا وراء الرمز مع محاولتهم إقامة نظرياتهم الصوفية على أسس فلسفية ؟

د — هياكل النور :

أما في « هياكل النور » (١) فإنه يعرض لنظرية الفيض وصدور الأقانيم ، ولكنه يعين بالتفصيل عدد العقول الصادرة أو الأنوار القاهرة كما يسميها ، وتنتهي العقول عند العقل الفعال ، يقول (٢) : « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب طلسم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكمالات العلية وهو روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال ، وكلهم أنوار مجردة إلهية . والعقل الأول أول ما ينتشئ به الوجود ، وأول من أشرق عليه نور الأول ، وتكثرت العقول بكثرة الإشراق وتضاعفها بالنزول ؛ والوسائط وإن كانت أقرب إلينا من حيث العلية والتوسط إلا أن أبعدنا أقربها من جهة شدة الظهور وأقرب الجميع نور الأنوار » .

ولم يذكر في هذا الفصل نصا آخر يفصل فيه ترتيب العقول الأرسطية بدليل أنه يسمى الصادر الأول بالعقل الأول وينتهي إلى العقل الفعال وهو مصطلح مشائي ؛ وكذلك يذكر (٣) : « فأول ما يجب بالأول شيء واحد لا كثرة فيه أصلا وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن بل هو نور مدرك لنفسه ولبارته وهو النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث .

(٢) هياكل النور ، ص ٢٨

(٣) هياكل النور ، ص ٢٦ .

منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالاول ، فيقتضى بنسبته إلى الاول ومشاهدة جلاله جوهرًا قدسياً آخر وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الاول جرماً سماوياً ، وهكذا القدسي الثاني يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهرًا مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية وأجسام بسيطة فلمكية . أى أنه يذكر العقل الثاني في هذا النص ، وهذا يؤيد إلى حد ما تأثره بنظرية العقول العشرة . كذلك نرى أنه بينما يسمى الصادر الاول عقلاً في الهياكل يسميه النور الأقرب أو الأعظم في حكمة الإشراق حيث يهاجم نظرية العقول العشرة مهاجمة قاطعة .

ويذكر الدواني (١) في شرحه على الهيكل الرابع أنه ربما كان السهروردي يقصد بروح القدس العقل العاشر وأنه أى الدواني يرجع ذلك لأن السهروردي كثيراً ما يساير المشائين يقول (٢) إن ما ذكره من أن روح القدس المسمى بالعقل الفعال هو رب النوع الإنساني مخالف لما يشعر به المتأخرون من أتباع المشائين فإنهم يجعلون روح القدس والعقل الفعال عبارة عن العقل العاشر الذى هو علة وجود الهيولى الأولى للعناصر بذاته وبواسطة الاستعدادات الحاصلة من الحركات الفلكية للصور الغايضة عليها ، ولكنه المؤيد بإشارات أهل الإشراق ، وهذا هو الظاهر من وصفه المذكور وهو قوله أبونا ورب طلسم نوعنا ، ويحتمل احتمالاً مرجوحاً أن يكون مراده العقل العاشر بماشاة مع المشائين فإنه قد تسامح في بعض المواضع بالماشاة معهم ، وفي هذا النص أطلق السهروردي تسمية جديدة على العقل العاشر وهو رب النوع الإنساني ، مع أن العقل العاشر أى عقل فلك القمر هو مفيض الصور بمساعدة الأفلاك وهو علة وجود الهيولى .

(١) الدواني ، شارح هياكل النور .

(٢) شرح هياكل النور ، مخطوط المكتبة البلدية ، بالاسكندرية تحت رقم ١٧٢١ ج /

(١١ السهروردي)

والواقع أن التسمية الأخيرة تتميز بالطابع الإشرافي فوجود المادة في المذهب الإشرافي لا يستند إلى أساس إيجابي إذ أن المادة وهي الظلام لا وجود ، بالنسبة للنور ، والذي يهنا أكثر من أى شيء هو وجود الإنسان ، لأن هذا الوجود يعد نقطة الابتداء في نظرية تقوم على أساس صوفي لذلك فقد سمي السهروردي العقل الفعال ، رب النوع الإنساني ، إشارة إلى اختصاصه بالنوع الإنساني وهذا أقرب إلى المثال الأفلاطوني منه إلى فيوضات أفلوطين .

(هـ) المطارحات (١) :

ويتناول الشيخ هذه النظرية في المشاريع والمطارحات فيقول : «... ثم العقل الذي هو المعلول الأول لا يجوز أن يحصل منه جسم فحسب ، فإنه يقف الوجود عنده ، إذ ليس الجسم علة للجسم ، وإن استمرت السلسلة في اقتضاء واحد لواحد لا ينتهي إلى وجود الأجسام . فقال المشاؤون : ليس إلا أن العقل له وجوب بعلته وإمكان في نفسه ، فلتعقله لوجوبه يحصل منه شيء أشرف وهو عقل آخر ، وبإمكانه جسم فلسفي ، وهكذا الثاني والثالث حتى يتم تسعة من الأفلاك ، ويكون العقل التاسع بواسطة تعقل الوجوب أفاد عقلا عاشراً ، وبواسطة تعقل الإمكان فلك القمر . ثم العقل العاشر بمعاونة السماويات يحصل منه هيولى العناصر وصورها . فبجهة تعقل الوجوب تحصل النفوس الناطقة البشرية ، وبجهة الإمكان ، الهيولى المشتركة . ولما كان ما يحصل منه إنما يحصل بتوسط معاونة حركات أجرام سماوية صحت وجود كثرة وافرة منه وأما أن هذا الحصر - الذي ذكر في عشرة وعشرين غير صحيح - أمر ظاهر فلا بد من آثار مختلفة كثيرة لا تحصى وبالحقيقة لا تتحل هذه الأشياء إلا على طريقة حكمة

(١) المطارحات - العلم الثالث ، المشرع السادس ، الفصل الثامن « في صدور الكثرة من الواحد عند المشائين وعند الإشرافيين » . . .

الإشراق ؛ فليتأمل الطالب فيها إذا أعطى الرياضة المشروطة حقها ، فإن للروحانيات أرصاداً كأرصاد الجسمانيات . ولا يدخل في زمرة الحكماء ، من ليس له سلم الارتقاء . أو مملكة نورانية ؛ إلا أن الذى ليس فيه من النهضة ما يترك ملاذ الدنيا ويشغل بالعلوم الشريفة ، فليعتقد أن فى العقول كثرة وافرة

ونرى فى هذا النص اقتراباً من حكمة الإشراق من حيث النقد الأساسى لموقف المشائين الذين يقيمون مذهبهم على أساس النظر العقلى ، أما أصحاب الإشراق فإنهم يشاهدون كثرة لا تحصى من العقول وذلك بعد الرياضة والمجاهدة .

(و) حكمة الإشراق :

نتهى إذن إلى مؤلفه الرئيسى الذى يجمع بين دفتيه أصول المذهب الإشراقى ، والذى يشير إليه دائماً فى كتبه الأخرى على أنه الممثل الحقيقى لمذهبه الفلسفى فيلخص رأى المشائين فى نظرية العقول على أنهم قالوا بأن العقول الصادرة عن العقل الأول تسمة والعالم العنصرى ويجب على حسب رأيهم أن يقف الصدور عند نور مجرد لا يصدر عنه شىء آخر بعد ؛ ، النور الأقرب لما حصل منه برزخ ونور مجرد ، ومن هذا نور مجرد آخر وبرزخ ، فإذا أخذ هكذا إلى أن يحصل تسعة أفلاك والعالم العنصرى - وتعلم أن الانوار المترتبة سلسلتها واجبة النهاية - فينتهى إلى نور لا يحصل منه نور مجرد آخر ؛ وإذا صادفنا فى كل برزخ من الانبيات ، وفى كرة الثوابت من الكواكب ما ليس للبشر حصرها فلا بد لهذه الأشياء من أعداد جهات لها لا ينحصر عندنا ؛ تعلم أن كرة الثوابت لا تحصل من النور الأقرب إذ لا تنفى الجهات الانقضاء فيه بالكواكب الثابتة ، فهو إن كان من أحد العوالى فليس فيه جهات كثيرة سيما على رأى من جعل فى كل عقل جهة حرجوب وإمكان لا غير ؛ فإن كان من السوافل فكيف يتصور أن يكون أكبر

من برازخ العوالى وكواكبها أكثر من كواكبها ، ويؤدى إلى محالات ولا يستمر على هذا الترتيب الذى ذكره المشاؤون ؛ وكل كوكب فى كرة الثوابت له تخصص لا بد له من اقتضاء مقتضى متخصص به ، فإذا الأنوار القاهرة وهى المجردات عن البرازخ وعلائقها أكثر من عشرة وعشرين ومائة ومائتين (١) . يتبين لنا من هذا النص مبلغ النقد الذى يوجهه صاحب حكمة الإشراق إلى نظرية العقول العشرة ذلك لأن هذه النظرية تمنح العقل الثامن والتاسع على حد رأيه أكثر مما تمنح العقول العليا إذ أن للعقل الثامن من الكواكب ما يفوق ما للعقول السابقة عليه . فكيف يُستصور إذن أن يختص العقل الثامن وهو أقل فى المرتبة من العقول السابقة عليه بكواكب وأفلاك أكثر منها ؟ ثم أنه يجب أن يكون البرزخ الصادر عن السافل أصغر من الصادر عن العالى وأقل كواكباً منه ، وأكثر من هذا أن المشائين جعلوا العقول عشرة فقط مع اعترافهم بتعدد موجودات عالم البرازخ وعجائب ترتيبه ؛ يقول (٢) : « وأتباع المشائين اعترفوا بعجائب الترتيب فى البرازخ فلحكمة كانت أو عنصرية ، وحصرها العقول فى عشرة فعالم البرازخ يجب أن يكون أعجب وأطرف وأجود ترتيباً ، والحكمة فيه أكثر على قواعدهم ، لأن الترتيب والنسبة التى بين العشرة أقل كثيراً من النسب التى بين ما لا يحصى كثرة ، وليس هذا بصحيح فإن العقل الصريح وهو الذى لا يشوبه شيء من الأمور البدنية ، يحكم بأن الحكمة فى عالم النور ولطائف الترتيب وعجائب النسب واقعة أكثر مما هى فى عالم الظلمات بل هذه ظل لها . وهكذا نرى أنه يقابح نقد المشائين ، وأن أهم نقد يوجهه إليهم خصوصاً فى النص السابق يتعلق بنظريتهم فى الوجود والإمكان وتطبيقها على الفيض ، وهذا على الرغم من أنه - أى المهروردى - قد استعمل نفس هذه النظرية فى إقامة مذهبه ، فالمشاؤون يذهبون إلى أن كل عقل يتضمن ثلاث جهات

(١) حكمة الإشراق - المقالة الثانية - الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة ثانية ، فصل ١١ .

هى الوجوب والإمكان والماهية^(١) وهى التى يسميها السهروردى جهات الاقتضاء ، فكيف يعقل - على حد قوله - أن تصدر عن هذا العقل أفلاك وكواكب لا حصر لها ؟ ومن المعلوم أن هذه الصدورات لا بد أن تكون لها جهات اقتضاء فى العقول الصادرة عنها . وإذن فلا يكفى أن نقرر أن العقول عشرة ، لأن الصدورات تستلزم أعداداً رفيعة أكثر من هذا العدد المحدود لىكى تحتل الكثرة المتزايدة فى جهات الاقتضاء التى تتعلق بها المجموعات الهائلة من التأثيرات . وإن يصح ذلك إلا إذا سلمنا بأن العقول السافلة لها قدرة على احتواء جهات الاقتضاء لهذه البرازخ ، وهى لا حصر لها ونكون بذلك قد رفعنا العقول السافلة على العوالى وهذا محال .

هذا هو النقد الأول لنظرية العقول العشرة المشائية ، صاغه الشيخ فى صورة مصادرة على المطلوب . فالمشاورون يقررون أن لكل عقل ثلاث جهات : وجوب وإمكان وماهية - وهذه الفكرة أفلوطينية .^(٢) والسهروردى يقرر أنه بسبب هذا الموقف قد استحال على العقول العالية أن يكون فيها جهات اقتضاء للكواكب والأفلاك المتعددة ، ومن ناحية أخرى نرى العقول السافلة ولها هذه الميزة ، وعلى ذلك فستكون أشرف من العالية ، وهذا محال وإذن فيجب نقض مطلوب المشائين الأول وهو أن لكل عقل ثلاث جهات فقط وهو المطلوب .

والحقيقة أن هذا النقد لا ينقض دعاوى المشائين بصورة جدية ذلك لأن هذه الجهات الثلاثة هى الأصول^(٣) التى يمكن أن تنفرع عليها ثلاث صадرات : العقل ، والنفس ، والجرم الفلكى ، أى عالم العقل ، وعالم النفس ، وعالم الأجسام

(١) راجع ابن سينا فى الوجوب والإمكان ص ٢٢٤ س ٢٢٥ النجاة - هياكل النور ، الهيكل الرابع الفصل الثالث ، التلويحات ، الوجوب والإمكان ص ١٦ (مخطوط) اللامعات - الوجوب والإمكان ص ١٢٥ مخطوط .

(٢) التاسوعات « التاسوعة الرابعة » فى النفس ثم التاسوعة الخامسة ، الرسائل الأولى والثانية .

(٣) على مذهب السهروردى .

كما أشار إلى ذلك في الهياكل (١) وعن هذا تصدر كثرة لا متناهية من الأفلاك والكواكب في ترتيب وتسلسل وتدرج . وعلى ذلك جهات الاقتضاء . تسلسل أيضا في تدرج تنازلي لا على خط مستقيم . وكثرة جهات الاقتضاء في العقول السافلة لا ترفعها إلى مرتبة العقول العالية لأن ما يصدر عن هذه العقول ليس عقولا بل برازخ ، وهي التي أدت إلى هذا التكاثر في جهات الاقتضاء ، وكثرة البرازخ ليست مبررا لرفع مرتبة العقول التي تتعلق بها هذه البرازخ . وعلى حسب مذهب السهروردي البرازخ الظلمانية لا وجود ، بالنسبة للعقول النورانية فكيف يمكن أن يرفع اللاوجود مرتبة سفلى على مرتبة عليا ؟ ومهما يكن من أمر نظرية العقول العشرة إلا أنها كانت الأساس الذي أقام عليه الإسلاميون تخطيطهم للوجود ؛ وقد تأثر بها جميع المشائين منهم كما تأثر بها غيرهم من الصوفية والعلماء . ويبدو تأثر السهروردي بالنظرية واضحا كل الوضوح على الرغم من انتقاده لها لأنه لا يستطيع أن ينزع نفسه من عصره الفكري .

٤ — ويخرج السهروردي من هذا النقد الهادم إلى الناحية الإيجابية المشيدة ، فالعقول ليست عشرة فقط بل هي ذات كثرة فائقة لا يحصرها عد أو حد . وهو يعرضها حسب ما يقتضيه الواقع في عالم الأنوار العقلية . وأدلته في هذا المقال ليست برهانية بل وصفية إشراقية تستند في بحملها إلى الحقيقة التي أشرنا إليها في مسهل البحث وهو أن الإشراقية تستند إلى حقائق كسبية ذوقية لا برهانية وأنه لا يستطيع إدراكها إلا أهل المشاهدة والذوق الصوفي .

الفصل الخامس

عالم النور

نظرية الأنوار العقلية

١ - ليس المذهب الإشرافي مستقلا عن مذاهب الفيض التي سبقته والتي تأثر بها كل التأثر ، لذلك يمكن أن يعد هذا المذهب وعلى الأخص البناء الوجودي فيه استمرارا بطريقة ما لنظرية العقول العشرة ، أو كنتيجة لنقد نظرية العقول للعشرة لا من حيث السكيف بل من حيث الحكم كما تبينا سابقا ؛ لأن النقد الهام الذي يوجهه السهروردي إلى النظرية المشائية قائم على تكثير العقول وتعددتها . أما المركز الميتافيزيقي والوظيفة الروحية التي تتمثل في اعتبار الوسائط سلبا ترقاه النفس في تدرج حق (تصل) فإن الإشرافية تنفق في هذا مع المشائية الإسلامية التي تدين بمبدأ الفيض .

٢ - والإشرافية مذهب حركي (ديناميكي) عقلي تنظمه خطوط هندسية لامتناهية تتشابه في بناء محكم . وهو يقترب إلى حد كبير من المذاهب الحيوية التي تعتنق التطور الإبداعي من حيث خصوبة الوجود الروحية وتدفق الحيوية العقلية ؛ فالوحدات الوجودية متشابهة تتبادل مع بعضها لإثارة روحية خصبة بحسب مراتبها . وهذه الصلات النورية الروحية هي التي تربط الوحدات في نظام هندسي دقيق يحيا حياة روحية خصبة بما يعمتل في داخله من حركات الإنارة العقلية اللامتناهية ، وهذا الوضع كما بينا يمهّد لوحدة الوجود إلا أن السهروردي يرفضها بشدة^(١) .

(١) الهيكل الثاني (هياكل النور) يقول : « وجماعة توهموا أن النفس جزء منه أي من الله » ويبرهن على فساد معتدّم بقوله « الله لا يقبل التجزؤ لأنه ليس بمجسم فكيف تنسب النفس الناطقة جزءا منه » .

وتشبيه الفيض بالإشراق النوراني يقترب كثير أمن الشعور الحقيقي به ، فالمذهب في حقيقته شعورى ، إذ الروحية في أعلى مراتبها شعورية حركية قبل أن تكون عقلية منطقية والإشارة في هذا المذهب تنسم بالطابع الشعورى لا العقلى البحت الذى يستند إلى دواعى المنطق ومبادئ العقل .

ودراسة البناء النوراني من الناحية الفلسفية تختلف عن حقيقة الشعور به والحياة معه ، فالحقيقة النورية يحس بها الواصل المنسلخ عن البدن ، وهو يشعر باندماجها في الكل النوراني ويلبس اتصالها بنور الأنوار عن كسب ، ويدرك الحبيوية الدافقة في الوجود الحقيق إدراكا شعوريا لأنه يحيا فيه وتغمره أنواره المشرقة ، وتمتزج لديه المعرفة بالوجود فلا يحتاج إلى الفصل العقلى بين دواعى المعرفة ودواعى الوجود ، وهو يرى الوجود في وحدة شاملة ليس في حاجة معها إلى تخطيط هندسى يقيم وحدات منفصلة البناء ولو أنها متصلة الأسباب .

وعلى الرغم من أن السهروردي قد رفض وحدة الوجود إلا أنه مساق إليها من حيث أنها وحدة وجود شعورية ، والرأى أنه إنما أبطن الاعتقاد بها خيفة أن يبطش به الفقهاء وينكلوا به ، الأمر الذى حدث رغما عن هذا الحرص والحذر الشديدين . وقد أوضح المؤلف في حكمة الإشراق أنه إنما يفصل للتدليل على ما عاينه بنفسه عندما فارق جسده وانصل بالملكوت الأعلى ، وأنه إنما يمرض خطوطا أولية لحقائق تستعصى على العرض وهو على هذا مضطر إلى أن يقيم أمورا لا تقبل القسمة من الناحية الواقعية الروحية ويقيم خطوطا ورسوما قد تنير الطريق للباحث العقلى ، فهى صيغ مفرغة لانعبر تعبيراً صادقا عن الحبيوية الروحية النورية .

٣ - والوحدات النورية وهى الأنوار المجردة تنقسم إلى قسمين .

١ - أنوار مجردة لا علاقة لها مع الأجسام لا بالانطباع ولا بالتصرف .

٢ - أنوار مدبرة للأجسام وإن لم تكن منطبعة فيها وذلك مثل النفس

الناطقة ويسمىها الإسفهبذ^(١) وهى تصدر عن رب صنم الإنسان بطريق الفيض .

والأولى تنقسم إلى قسمين :

(أ) أنوار قاهرة عالية تسمى الطبقة الطولية^(٢) المترتبة فى النزول وهى لا تؤثر فى الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها .

(ب) أنوار قاهرة سفلى (صورية) وتسمى الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة فى النزول وهى أرباب الأصنام النوعية الجسمانية وهى قسمان :

١ — أحدهما يحصل من جهة المشاهدات الحاصلة من الطبقة الطولية .

(١) يذكر فى المطارحات المصرع السادس ، الفصل الثامن .

« ... العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب الطولى ، ويحصل من تلك الطبقة على نسب بينها طبقة أخرى من العقول تجرى الطوليات منها مجرى الأمهات ، والحاصلات منها على نسبها مجرى الفروع ، ويجوز أن يحصل من مجموع أشياء ما لا يحصل من الأفراد ، ثم يحصل من الفروع الأجسام : من الأشرف الأشرف ومن النازل النازل ومن المتوسط المتوسط ، فبها متكافئة ومنها غير متكافئة : فالغير المتكافئات من العنرف الطولى المادى إلى المراتب القرهية ؛ والمتكافئات من النسب بين الطوليات الموجبة تمكافؤ الحاصلات منها من الثوانى ، وعدد القرهين كثير كما قيل (وما يعلم جنود ربك إلا هو) آية ٣١ سورة المدثر . وبين العقول وهياتها النورية اللاهوتية نسب عددية كما قال الحكيم الفاضل فيثاغورس المتأله : إن مبادئ الوجود العدد ، ولا يعنى به أن العدد أمر قائم بذاته فعال ، بل يعنى أن فى الملكوت ذوات نورانية قائمة لا فى جهات هى لانيات قدسية فعالة ، لا تزيد وحداتها على ذواتها ، هى أبسط ما فى الموجودات وأشرفها ، وبينها من النسب العددية عجائب ، يحصل منها فى الأجسام عجائب ، هكذا يجب أن يعتقد من ليس له قوة الارتفاع إلى ما ظهر لنا بتأييد الله فى حكمة الإشراق ... » وإشارته هنا إلى النسب العددية إشارة عابرة لم ترد فى مؤلف آخر من مؤلفاته ، وواضح فيها التأثير بفيثاغورس وبأفلاطون من حيث مطابقة النسب الرياضية للنسب الوجودية حتى أن أفلاطون يذكر أن المثل أعداد .

(٢) يسمى الصهروردي النور المهيمن على الإنسان « إسفهبذ » . وهذه التسمية كان يحملها دهاقين طبرستان (جنوب بحر الخزر) وقد ظلوا على مكانهم بعد الفتح الإسلامى (راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ٢ ، ص ٥٤٧) .

٢ — وثانيهما يحصل من جهة الإشراقات الحاصلة من الطبقة الطولية .

ولما كانت الأنوار المشاهدة أشرف من الإشرافية والعالم المثالي أشرف من العالم الحسى وجب صدور المثالي عن المشاهدة والحسى عن الإشراق . ولكل عالم من هذين نور مجرد هو علة فلكه الأعلى .

ويكون تخطيط الوجود النوراني كما في صفحة ١٧٩ .

ويتضح من هذا الرسم التوضيحي أن للبناء الوجودى اتجاهين أحدهما رأسى والآخر أفقى ، ويتحدد هذان الاتجاهان عن طريق المشاهدة والإشراق .

ففى الاتجاه الأول يشرق العالى على السافل ويتم الفيوضات عن طريق الإشراق والمشاهدة وفى الاتجاه الثانى يتم الفيض وتكوين أرباب الأصنام النوعية أيضاً عن طريق المشاهدة والإشراق وإسكن الأشعة النورانية فى هذه الحالة تكون ضعيفة لأنها من بواقي الأشعة وليست فى قوة الأولى ، ومعنى ذلك أنها أقل فى درجة النورية وشدها من الأشعة فى حالة الاتجاه الأول .

٤ — والطبقة العرضية تشتمل على أرباب الأصنام النوعية الفلسفية وطلسمات البسائط^(١) والمركبات العنصرية وكل ما تحت كرة الثوابت ، إذ أن مبدأ كل من هذه الطلسمات نور قاهر هو صاحب الطلسم والنوع القائم النورى ، وهو مثال أفلاطون . ويمكن الاستدلال على وجود هذه الأنواع النورية أو المثل الأفلاطونية بقاعدة الإمكان الأشرف ومدلولها أن وجود المعلول يقتضى سبق العلة فى الوجود عليه . فإذا رأينا الأجسام وجب التسليم بوجود علل لها وهى مثلها النورية ، وهذه المثل النورية ليست اتفاقية لأن الأمور الدائمة الثابتة على نهج واحد لا يمكن أن تنتهى إلى الصدفة والاتفاق .

وهذه الأنواع النورية التى تؤلف الطبقة العرضية ليست عللا لبعضها لأنها

(١) أى أجسام العناصر .

الانوار المجردة

قائمة مصورة تنقي [تؤثر في الأجسام]
طبقة عرضية

الانوار في الأجسام [شاهة عالية]
طبقة طولية

أرباب الأنواع

تعمل عن طريق
الاستدراك

تعمل عن طريق
المشاهدة

أرباب أنواع العالم الحي

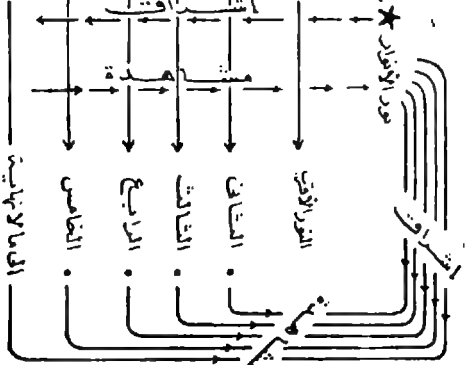
أرباب أنواع العالم الميت
والميت

أرباب طليعات
المسافة والركبات
المعاصرة

أرباب الأصنام الفلكية

انوار
والمسافة

مصدر الأنوار



تخطيط الوجود النوراني

فى مرتبة واحدة فهى متكافئة وهى معلولات فى درجة واحدة لما فوقها من القواهر الطولية ، إذ أن علاقة القواهر الطولية بالقواهر العرضية علاقة العلل بمعلولاتها ، وإن تكافؤ المعلومات الجسمانية يدل على تكافؤ عللها النورية أرباب الأصنام النوعية فإن كل ما فى العالم الجسمانى من الجواهر والأعراض فهى آثار وظلال لأنواع وهيئات نورية عقلية ، فإذا أعدت الحركات الفلكية والأوضاع السوكبية الأنواع العنصرية لأمر من الأمور الجوهرية أو العرضية أفاض العقل المفارق الذى هو رب ذلك النوع المستعد هيئاته العقلية المناسبة للإعداد الجرمى الشعاعى المناسب أيضا له ، وعلى الجملة فكل ما فى عالم الأجرام من العجائب والغرائب ، فهو من العالم النورى المثالى ، (١) .

ويتبين من هذا النص ما يلى :

أولا — أن للحركات الفلكية تأثيراً على العنصریات وأنها هى التى تعد العنصریات للفيض العقلى الشعاعى ، وهذا ما أورده الإسلاميون وعلى الأخص ابن سينا .

ثانيا — أن موجودات العالم الإنسانى ظلال لموجودات عالم المثل وهذه نظرية المثل الأفلاطونية .

ثالثا — أن لعالم النور وهو عالم الأنوار العرضية المتأثر بالأنوار الطولية تأثيراً على عالم الأجرام .

هـ — والنور الأعظم هو مصدر الحياة والحركة فى عالم النور ، ولكن هذه الحركة ليست نقلة ، إذ أن ماهية النور تتضمن حياً فائقاً وإشراقاً وإفاضة الأشعة اللامتناهية على الأنوار التى تصبح بذاتها مصدراً للإشراق على ما تحتها . وتدرج هذه الوسائط النورية فى النزول إلى درجة لا متناهية ، وتدرج معها النورية فى

الضعف والذبول حتى لا تتمكن من مداومة الإشراق ، فلا تتولد عنها أنوار أخرى . وهذه الأشعة الأخيرة هي الأشعة العرضية التي تنير الصور الجسمية وتمكننا من مشاهدتها ؛ وهذه الوسائط هي الكلمات الصادرة عن الله أو هي الملائكة التي تحمل نوره إلى العالمين ، وعددها لا متناهٍ وقد بينا حين الكلام على نظرية العقول العشرة كيف أن الإسلاميين أخطأوا حينما جعلوا الوسائط بهذا العدد ، إذ أن وسائط جود الواحد لا متناهية ، والوجود بما يتضمن من جملة عديدة من الأنواع لا يمثل إلا ناحية جزئية من عوالم لا متناهية قد لا يحيط بها إدراكنا الإنساني المحدود ، فالعقل الإنساني قاصر عن إدراك جميع نواحي الوجود اللامتناهية . ويمكن على هذا الرأي اعتبار الأرسطيين محقين نسبياً فيما أوردوه عن العقول العشرة ، فهذا العدد من العقول هو الذي استطاعوا تقريره لعدم استطاعتهم الإحاطة بالأنوار والعقول اللامتناهية .

وعلى ذلك فالسروردي يعتبر من أتباع المذهب الإنساني الذي يقرر أن الوجود أوسع نطاقاً وأن قدرتنا البشرية على الإدراك محدودة ، ولذلك فنحن لا ندرك إلا جانباً ضئيلاً من الجوانب الخصبـة الغنية من الوجود اللامتناهي .

٦ - حركة البناء الوجودي : Dynamism of structure

وفي هذا العالم اللامتناهي تقوم روابط الحب الميتافيزيقي بدور هام في الربط بين الوحدات النورانية ، فنور الأنوار عاشق ومعشوق ، والنور الأقرب عاشق للواحد ومعشوق لما يليه ، وينتظم هذا الرباط الثنائي الوجود بأسره . والعشق الميتافيزيقي هو الحركة الدائمة في عالم النور وهو حياتها وصدور غناها الماضق . وللعشق صورتان أخريان هما المحبة والقهر وهما عاملان مهمان في الربط والتشديد .

ويتم تشييد البناء الوجودي لا عن طريق الفيض المباشر وحده أى صدور النور الأقرب عن نور الأنوار والنور الثاني عن الأقرب والثاني عن الثالث

وهكذا ، بل إنه بالإضافة إلى هذا تتكون وحدات نورية عن طرق أخرى كثيرة :

أولا — فإلى جانب الإشراق توجد المشاهدة أى مشاهدة النور الأقل للنور الأعلى ، فيستمد منه فيضا قويا وينتج عن هذا الفيض وجود نور آخر .
ولأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها ، وإذا أدركنا مبلغ الأشعة الفائضة من الأنوار العليا على السفلى لسبب المشاهدة ثم لسبب الإشراق لتصورنا مقدار ما يصل إليه عدد الوحدات النورية ويذكر السهروردي في حكمة الإشراق : « أنه يحصل من النور الأقرب ثان ومن الثاني ثالث وهكذا رابع وخامس إلى مبلغ كثير ، وكل واحد منها يشاهد نور الأنوار ويقع عليه شعاعه . والأنوار القاهرة ينعكس النور من بعضها إلى بعض ، فكل عال يشرق على ما تحته بالمرتبة ، وكل سافل يقبل الشعاع من نور الأنوار بتوسط ما فوقه رتبة ؛ حتى أن القاهر الثاني يقبل من النور السانح وهو الشعاع الفائض من نور الأنوار مرتين : مرة منه بغير واسطة ، ومرة أخرى عن طريق النور الأقرب ، والقاهر الثالث يقبل من النور السانح أى الشعاع الفائض من نور الأنوار أربع مرات :

(١) أولا تنعكس عليه مرنا صاحبه أى القاهر الثاني ، وتعد ذكرناهما .

(٢) ما يقبله من نور الأنوار بغير واسطة .

(٣) ما يقبله من النور الأقرب ، بغير واسطة .

وافعكسات الرابع ثمانى مرات كالآتى :-

(١) أربع مرات تنعكس عليه من صاحبه السابق عليه .

(٢) ثم مرتان من القاهر الثانى بغير واسطة الثالث .

(٣) ومرة من نور الأنوار بغير واسطة .

(٤) ومرة من النور الأقرب (العقل الأول) (١).

وهكذا نرى أن الأنوار السانحة تتضاعف في النزول إلى مبلغ عظيم لا يمكن إحصاؤه ذلك لأنه ليس هناك حجاب بين الأنوار العالية والأنوار السافلة ؛ إذ الحجاب من خصائص البرازخ الفاسقة أى الاجسام .

وإذا أدخلنا في حسابنا فوق ذلك عملية المشاهدة (كما ذكرنا) فإن الانعكاسات ستتضاعف ، فكل نور قاهر يشاهد نور الأنوار والمشاهدة غير الشروق وفيض الشعاع ، فإذا تضاعفت الأنوار السانحة - على ما بيننا - فكيف مشاهدة كل عال وإشراق نوره على كل سافل من غير واسطة وبواسطة ، (٢) .

ومعنى هذا أن حركتى الإشراق والمشاهدة يتحقق كل منهما الأنوار كلها بطريقتين :

١ — بغير واسطة أى مباشرة من نور الأنوار .

٢ — بواسطة النور الأعلى . أى الذى يعلو فوق كل نور في المرتبة مباشرة .

فالذى يقع من غير واسطة هو الذى يشاهد فيه النور القاهر نور الأنوار مباشرة ويشرق عليه مفيضاً عليه الشعاع ، وأما الذى يقع بواسطة فتفسيره أن كل قاهر يشرق عليه ما فوق مرتبته وكذلك الذى فوقه . وكما تتم حركة الإشراق دون اتجاه من النور الأقل وذلك كفضول من الأنوار العليا ، تتم حركة المشاهدة باتجاه النور الأقل في المرتبة إلى ما فوقه . وتفيض الأنوار العليا على النور الأقل أشعة نورانية مائلة للأشعة الإشراقية بل هى أسهى منها لأن المشاهدة أشرف من الإشراق ، فالقاهر الثالث مثلاً يتلقى أشعته عن طريقين :

١ — عن طريق الإشراق . ٢ — عن طريق المشاهدة .

(١) حكمة الإشراق — مقالة ثانية — الفصل الثامن .

(٢) حكمة الإشراق — مقالة ثانية — فصل ٨ من ٣٤٤ .

وعن طريق الإشراق يتلقى أشعة على نوعين .

(١) بواسطة . (ب) بغير واسطة .

وكذلك عن طريق المشاهدة .

وفي حالة الإشراق يتلقى الأشعة التالية .

(١) بواسطة : تنعكس عليه مرات صاحبه السابق الأربعة .

(ب) بغير واسطة : تنعكس عليه مرتان من القاهر الثاني دون وسطة الثالث ومرة من نور الأنوار ومرة من النور الأقرب .

ويضاف إليه ما يتلقاه في حالة المشاهدة وهي ثمانى مرات مثل الحالة لأولى :

و يحصل من المشاهدة والإشراق جملة عظيمة ، فتتضاعف الأنوار بالانزول وتحصل من جميع هذه الأنوار أنوار مجردة قائمة بذاتها ، لأن الإشراقات العقلية الواقعة على الأنوار المجردة الحية يقتضى حصول مثلها ، (١) .

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن الإشراق والمشاهدة عمليتان تشيدان الوجود ، وأنها تلتجان في كل لحظة أعداداً لا حصر لها من الأنوار المجردة . ولا يقف هذا الإيجاد المستمر عند حد مادامت الإشراقات والمشاهدات مستمرة وهي لا يمكن أن تقف عند حد لأنها مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه ؛ فالوجود في حركة إيجاد مستمر منذ زمان لا متناهى في القدم إلى ما لا يتناهى في الأبد ، ولهذا فإنه لا يتفق مع هذا أن يقرر المؤلف أن الوسائط تضعف وتذبل كلما بعدت عن الواحد حتى تكاد تظلم إذ أن هناك اتصالاً مباشراً بدون واسطة بين نور الأنوار وكل نور صادر عنه ، والاتصال

مستمر في كل لحظة وسوف لا ينقطع أو يضعف ، فكيف تتلاشى الوحدات النورية والنور سرمدى لا يخضع لقوانين الزمان أو المسكان إذ هو عقى لآسمى ؟ هذه هى مشكلة المذهب الإشرافى ومذاهب الفعض على وجه العموم .

ثانيا : وإلى جانب المشاهدة والإشراف هناك الجهات العقلية ، وهى من أدوات تشيد الوجود أيضا . وهى القمر والمحبة والفقر والاستغناء ، وتتضاعف بها الأشعة العقلية . يقول السهروردى : « فيحصل عدد من القواهر المترتبة كثير ، بعضها من بعض باعتبار آحاد المشاهدات وعظم الأشعة التامة التى هى آحاد الإشرافات الكاملة وهى القواهر الأصول الأعلون . ثم يحصل من هذه بسبب تراكب الجهات التى هى الفقر والاستغناء والقهر والمحبة ومشاركاتها - لافتقار حصول الأنوار العقلية إلى جهات عقلية ومشاركات ومناسبات بينها ، كما بمشاركة جهة الفقر مع الشعاعات ، وكذلك بمشاركة جهة الاستغناء معها ، وكذا بمشاركة جهة القمر معها ، وكذا بمشاركة جهة المحبة معها ، وبمشاركات أشعة قاهر واحد بعضها مع بعض ، وبمشاركات أشعة أنوار قاهرة ومشاهداتها ، وبمشاركات ذواتها الجوهرية ، وبمشاركات بعض أشعة بعض مع بعض أشعة غيره ، أعداد كثيرة لا تنحصر ، (١) .

من هذا النص يتضح أثر الجهات العقلية فى عملية بناء الوجود ، فهناك جملة انعكاسات نورية متضاعفة تحصل بسبب هذه الجهات العقلية بالإضافة إلى حركتى المشاهدة والإشراف ، وما يصدر عنهما من أشعة انعكاسية متضاعفة . فباعتبار فقر النور المجرد بالنسبة إلى ما فوقه يقع عليه شعاع بما فوقه لأن هذا الذى فوقه فى درجة الغنى بالنسبة إليه ، فيفيض عليه شعاع منه ، وأما هذا الأخير أى الفقير

(١) حكمة الإشراف - مقالة ٣ - الفصل الأول (اختلاف الجهات . راجع إلى اختلاف القواهر الصادرة عنها فى درجة النورية) .

فباعتبار غناه بالنسبة إلى ما تحته يفيض على ما تحته شعاعا ، أى أن النور المجرد أو العقل المجرد له اعتباران : اعتبار بالنسبة إلى النور المجرد الأعلى منه درجة ، واعتبار آخر بالنسبة إلى النور المجرد الأقل منه في المرتبة ، ولما كانت المرتبة في عالم المجردات النورانية تتعين بشدة النورية أو نقصها ، أو بمعنى آخر هذه الشدة تحدد مراتب الكمال والنقص في مراتب الوجود ، كان النور الأوسط أقل كمالا مما هو أعلى منه مباشرة ، وأكثر كمالا مما هو أقل منه مباشرة ، فهو إذن غنى وفقير على اعتبارين ، وكذلك كل نور مجرد له محبة إلى ما فوقه على اعتبار أن الكامل معشوق وأن الناقص في درجة الكمال متجه إلى حب الكامل ثم أن له قهراً على ما دونه في مرتبة الكمال ، فباعتبار محبته لما فوقه يصدر مما فوقه شعاع إليه ، وباعتبار قهره لما تحته يصدر منه شعاع إلى ما تحته ، وباعتبار محبة ما تحته له يصدر منه شعاع على ما تحته ، ويمكن تطبيق هذه الجهات على الأشعة المتعددة الفائضة على النور الواحد .

وبذلك تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفاتها .

الفصل السادس

المثل النورية في مذهب السهروردي

١ — تبين لنا من العرض السابق لسلسلة الانعكاسات والإشراقات النورية كيف يتركب الوجود ، أو كيف تقيم حركة الإشراق والمشاهدة بناء الوجود ، وسنرى حين الكلام عن البرازخ الظلمانية أو الأجسام ، كيف تصدر عن الموجودات النورية هيئات وأنوار لا حصر لها تتناقص شدتها النورية شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى مرحلة تنعدم فيها الصفة النورية التي تميزها ؛ هذه الوحدات الأخيرة هي البرازخ أو الأجسام ، وليس هناك حد فاصل يميز بين عالم النور وعالم الظلمة ، وليس هناك تفسير معقول لتضائل الشدة في النورية إلى درجة التلاشي في الوحدات الأخيرة ما دامت هذه الانعكاسات التي لا حصر لها تتوالى عن الأنوار الفائضة فتقويها . وسنعرض لهذا في موضع آخر .

٢ — أما هنا فيتمين علينا أن نبحث عن الصلة بين هذه الأنوار التي يقول بها شيخ الإشراق وبين مثل أفلاطون . نعرف أن المثل الأفلاطوني هو الحقيقة الكاملة المجردة وأن لها أفراداً في عالم الحس هم أشباح لا يمثلون الحقيقة بتمامها ، فهناك إذا عالمان : عالم الضرورة وهو عالم عقلي مثالي وهو الموجود حقا ، وعالم الإمكان وهو عالم الحس والأشباح ووجوده وهمي . فإلى أي حد تأثر المذهب الإشراقي الجديد بهذا التيار الروحي في الفلسفة اليونانية ؟ . ولنا نريد أن نقف عند أفلوطين وحده حيث يقف معظم مؤرخي الفلسفة الإسلامية معتمدين على أن المذهب الأفلاطوني الحديث تلقى يجمع بين مختلف التيارات في الفلسفة اليونانية في عهد ازدهارها الأول ، وقد اتضح مؤخراً ما لأفلاطون من تأثير مباشر على الفكر الإسلامي .

ونجد أن السهروردي يشير إلى أفلاطون في جميع كتبه تقريباً على أنه صاحب الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البحثية الأرسطية ، ثم نراه يتعرض للدشائين في إبطاظم المثل الأفلاطونية ؛ ففي المطارحات وكذلك في النلويحات وأيضاً في حكمة الإشراف وفي الهياكل يشايح أصحاب المثل ويسمياها المثل النورية ويصرح علانية بأنه يعتنق مذهب أفلاطون في المثل .

٣ - وهو يهاجم المشائين لأنهم وعلى رأسهم أرسطو لم يتعمقوا المذهب وتعلقوا بظاهره فشنوا عليه حملة شعواء ، أما هو أى السهروردي فقد أجاد فهم المذهب ورتب الأدلة والحجج والبراهين للدفاع عنه . ودفاعه يتفرع على شقين :-
(١) الشق الأول إقناعي . (ب) الشق الثاني كشي .

(١) أما عن الناحية الأولى فهو يورد ثلاثة أوجه :

١ - فيذكر في المطارحات أن القوى النباتية من الغاذية إلى النامية إلى المولدة لا يمكن أن تكون هي التي أوجدت النبات ، وليس للنبات نفس مجردة وكذلك القوى الحيوانية لا يمكن أن تصرف بذاتها في الحيوان ، وليس فيه ذات مجردة ، فإذن لابد وأن تكون هناك نفس مجردة تصرف في النبات والحيوان وتصدر عنها هذه النظم والحركات العجيبة التي تحفظ في مجموعها حياة الكائن الحي ، بل لابد أن تكون صادرة عن قوة مجردة عن المادة مدركة لذاتها وأغيرها ويسمى تلك القوة المدبرة للأجسام النباتية وعقلا ، وهو من الطبقة العرضية ، التي هي أرباب الأصنام والطلسمات (١) ، فإن قلت يجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا والمدبرة لها هي نفوسنا الناطقة ، قلنا نحن نعلم بالضرورة غفلتنا عن

(١) أرباب الأصنام والطلسمات أى مثل الموجودات أو العناصر ، فالرب هنا بمعنى مثال ، والأصنام أى الأجسام الموجودة في عالمنا ، والطلسمات هي البسائط العنصرية « كالأتراب والماء » وأرباب الأصنام توجد في روح القدس أو العقل النعال .

هذه التداوير العجيبة من تحول الأغذية إلى أعضاء تتشكل على حسب الجسم وليست نفوسنا مركبة لتفعل بجزء وتترك بجزء آخر ،

٢ - وعن الوجه الثاني : ، أنك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا وجدها غير واقعة بمجرد الاتفاقات ، وإلا لما كانت أنواعها محفوظة عندنا ، وأمكن أن يحصل من الإنسان غير الإنسان والفرس غير الفرس والامر ليس كذلك ، بل كل نوع مستمر الثبات على نمط واحد . . . فالأمور الثابتة على نهج واحد لا تبتنى على الاتفاقات الصرفة فيجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية جوهر مجرد نوري قائم بنفسه هو مدبر له ومعين به وحافظ له وهو كلى ذلك النوع ، ولا يعنون بالكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، إذ كيف يمكن أن يكون هذا معناه مع اعتراف أصحاب المثل بأنه قائم بذاته ،^(١) ؛ فالمشاركة على رأى أفلاطون هي إمكان تشبه جزء من المادة بالمثل . ورب النوع وهو المثل يعنى بجميع أشخاص ذلك النوع وهو الحافظ لهم والمفيض عليهم فهو الكل والأصل والأشخاص هم الفروع .

٣ - الوجه الثالث - يقوم هذا الرد على أساس قاعدة الإمكان الأشرف التى أشرنا إليها في الفصل الأول ؛ ومقتضاها أن الناقص يفتقر في وجوده إلى الكامل ، وأننا إذا أثبتنا وجود الناقص فن السهل لإثبات وجود الكامل ؛ وقياسا على ذلك أننا إذا قررنا وجود عالم البرازخ وهو الآخر فيجب علينا أن نقرر وجود الأشرف وهو عالم النور ، وقد أثبتنا أن النسب الثورية أشرف من النسب الظلمانية على هذا الأساس وأن النظام بين عالم النور أكمل من النظام الذى بين عالم الظلام . ومن القواعد الإشراقية قاعدة الإمكان الأشرف ، وهى أن الممكن الآخر إذا وجد فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد ، فإن نور

(١) الأسفار الأربعة - الشيرازى ، ص ١٢٣ .

الأنوار إذا اقتضى الاخس الظلماتى بجهته الوجدانية لم يبق جهة اقتضاء الاشرف ، فإن فرض موجوداً يستدعى جهة تقتضيه أشرف مما عليه نور الأنوار ، وهو محال . والآنوار المجردة المدبرة فى الإنسان برهنا على وجودها ، والنور القاهر - أعنى المجرد بالكلية - أشرف من المدبر وأبعد عن علائق الظلمات ، فهو أشرف فيجب أن يكون وجوده أولاً فيجب أن تعتقد فى النور الأقرب والقواهر ما هو أشرف وأكرم بعد إمكانه وهى خارجه عن عالم الاتفاقات فلا مانع لها عما هو أكل لها ، ثم عجائب الترتيب واقعة فى عالم الظلمات والبرازخ ، والنسب بين الأنوار الشريفة - أشرف من النسب الظلمانية فتجب قبلها (١) . . . ويذكر فى التلويحات أيضاً ، وكان عند كثيرين من المتقدمين لكل نوع من الأنواع الجرمية مثال وصورة قائمة - لا فى مادة هى جوهر عقلى بطابق المعنى المعقول من الحقيقة وربما احتجوا بالإمكان الاشرف وقالوا هذه الأنواع أصنامها ، وهى رسم منها وظلالها ، والحقائق الأصلية هى ، وهذه مثل أفلاطون وبانفاقمهم للعقول كثرة وافرة ، (٢) .

ويلقى الدواني (٣) شارح الهياكل ضوءاً ساطعاً على هذا الاتجاه عند السهروردي ، فيذكر عن العقل الفعال حين الكلام عنه ؛ أنه رب طلسم النوع الإنسانى - وأن هذا هو رأى المصنف فى كتبه الأخرى - فإن الحكماء القدماء كأفلاطون وفيثاغورس وهرمس ذهبوا - على ما يعتقد - إلى أن لكل من الأفلاك والعناصر والبسائط رباً فى عالم النور وهو عقل مدبر لذلك النوع يفيض عليه من نوريته وما هذه الأشياء التى نراها ونحسها إلا ظلالاً لهيئات نورية ونسب معنوية فى تلك الأرباب النورية ؛ والظاهر أن عالم النور هنا ما هو إلا عالم المثل

(١) حكمة الإشراق - القسم الثانى - المقالة الثانية . الفصل الحادى عشر .

(٢) المورد الثانى التلويح الثالث .

(٣) شارح هياكل النور (مخطوط) .

الأفلاطوني وأن الأرباب ما هي إلا المثل ، وكلهم - أى العقول - أنوار مجردة إلهية أى هي لمع من أنوار ذاته تعالى ، (١) .

(ب) - الناحية الكشفية : وعلى الرغم من هذه الأدلة التى سقناها والتى يمشدها فى حكمة الإشراف وفى غيره من الكتب الإشرافية فإنه وأتباعه من معتنقى المثالية الأفلاطونية لا يعتمدون على الحجج المنطقية فى إثبات المثل بل هم يعتقدون أن المشاهدة وحدها تكفى .

دوايس اعتقاد وأفلاطون ، وأصحاب المشاهدات - كفيثاغورس وأنباذ وقليس وهرمس - بناء على هذه الإقتاعات بل على أمر آخر . وقال أفلاطون : «إنى رأيت عند التجرد أفلاكا نورانية ، وهذه التى ذكرها بعينها السموات العلى التى يشاهدها بعض الناس فى قيامتهم ، يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات ، وبرزوا لله الواحد القهار (٢) ، وما يدل على أنهم يعتقدون أن مبدع الكل نور وكذا عالم العقل ، ما صرح به أفلاطون ، وأصحابه (٣) أن النور المحض هو عالم العقل ، وحكى عن نفسه أنه يصير فى بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجردا عن الهيولى فيرى فى ذاته النور والبهاء ، نمرنقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل ، فيصير كأنه موضوع فيها معلق بها ، ويرى النور العظيم فى الموضوع الشاهق الإلهى ، (٤) .

ويذكر فى نص آخر (٥) ، وذرات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهدها المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مرارا كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم ممن لا يشاهدها من أشياعهم ، ولم يكن ذا مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر ،

(١) الدوائى فى شرحه على الهياكل .

(٢) سورة إبراهيم آية ٤٩

(٣) يروى فورفوربوس عن أفلوطين أنه جذب أربع مرات .

(٤) حكمة الإشراف فصل ١١ مقالة ثانية فقرة ١٧١ .

(٥) حكمة الإشراف ، فصل ١١ مقالة ٢ .

وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا، وأفلاطن، ومن قبله سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثا ذيمون وأنباذ وقليس كلهم يرون هذا الرأي ، وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور ، وحكي ، أفلاطن ، عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها ، وحكام الهند والفرس قاطبة على هذا ، وإذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلسفية فكيف لا يعتبر قول أساطين الحكمة والنبوة على شيء شاهده في أرواحهم الروحانية ، وصاحب هذه الأساطير كان شديد الذنب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء عظيم الميل إليها [إلى طريقة المشائين] وكان مصرا على ذلك لولا أن رأى برهان ربه ، ومن لم يصدق بهذا وتقنعه الحجة فعمله بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة فعسى تقع له خطفة يرى النور الساطع في عالم الجبروت ويرى الذوات المملكوثة والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطن، والأضواء المينارية ينابيع الحياة^(١) والرأي التي أخبر عنها زرادشت ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو المبارك إليها فشاهدها على ما قال . وحكام الفرس كلهم متفقون على هذا ، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من المملوكوت وسموه دخرداد ، وما للأشجار سموه دمرداد ، وما للنار سموه أرديهشت ، وهو العقل . وهي الأنوار التي أشار إليها أنباذ وقليس وغيره .

(١) هذا النص يبين إلى أي حد تأثرت الإشرافية بالترات الفارسية والهلنية ، وبعبارة أخرى اتجاه المذهب الإشرافي إلى ناحية المشاهدة التي تؤلف الحكمة الذوقية في مقابل الحكمة البشعية المشائية . وهؤلاء الذين يذكرون السهوردي يلقون ضوءا كبيرا على مصادر مذهبه . وعبارة « الأضواء المينارية ينابيع الحياة ... » تشير إلى تقسيم السكون في الأوستا Avesta الكتاب المقدس عند الزرادشتيين ، وهو يقسم السكون إلى طائفتين كبيرتين ميبلا وجائيثا (في الفهلوية منوك وجنيك) أي السماويات والأرضيات وهذه الإشعاع هو المنووت وهو الذي يولد الحياة (النار المعقولة) التي فتن بها زرادشت ولفظ خرا هو الصورة الفارسية للفظ « خفرته » ظهور ماهية النار التي تمثل إشعاع الملوك والكهنة في الديانة الزردكية . « راجع نيرج - الحجة الآسيوية ، إبريل ويونيو سنة ١٩٢٩ .

ويتضمن هذا النص الأمور التالية :

أولاً : أن إثبات وجود الأنوار المجردة أو المثل النورية لا يستند إلى الناحية البشئية وحدها ، بل إلى عنصر آخر وهو المشاهدة الشخصية التي تتاح للواصلين الذين يحاولون أن يقصوا أخبارها على من لم يشاهدها - وإن عز على اللفظ أن يعبر عما هو فوق اللفظ والوصف . ويجد هؤلاء في الرمز متسعاً لما يذيعون ، وقد اتبع هذا الطريق الرمزي أفلاطون وفيلون السكندري وأفلوطين وكثيرون غيرهم (١) .

ثانياً : والدليل الثاني على صحة نسبة الأنوار وإثبات وجودها هو مشاهدة الحكماء لها إذ أنه لا يعقل أن يكذب هؤلاء الحكماء . وهم أساطين الحكمة .

ثالثاً : والأمر الثالث أننا ما دمنا نقبل رصد الآمور الفلكية ونصدقها فلماذا لا نقبل أقوال أساطين الحكمة ؟ ويردّ على هذا بأن الأمور الفلكية تخضع للإدراك البصري أو لعمليات رياضية يقينية .

٣ - المثل والكليات :

ولقد تعرض القائلون بالمثل لمبحث الكلي وهل هو معنى قائم في الذهن على ما يذهب النصوريون ، أو أنه قائم في الأعيان على ما يقول به الواقعيون ؟ أو أنه مجرد إشارة إلى الواقع ، وأن لفظ الكلي لا يشير إلا إلى مجرد الاسم فقط كما يذهب الاسميون ؟ وكان هذا المبحث مثار جدل طويل بين المثاليين والمشائين في العصور المتأخرة للفلسفة اليونانية . ويتدخل السهروردي في هذه المناقشات الدائرة حول المثل وهل هي قائمة في الأعيان أو في الأذهان ويرد على المشائين قائلاً (٢) : « ولا تظن أن هؤلاء الكبار ذهبوا إلى أن الإنسانية لها عقل هو

(١) راجع دائرة معارف الدين والأخلاق - مادة Symbolism : الرمزية .

(٢) حكمة الإشراق ، فصل ١١ ، مقال ٢ .

صورتها الكلية ، وهو موجود بعينه في الكثيرين فكيف يجوز أن يكون شيء ليس متعلقا بالمادة ويكون موجودا بعينه في المادة ، ثم يكون شيئا واحدا بعينه في مواد كثيرة وأشخاص لا تحصى ؟ ، وهكذا يرد الاعتراض المشأى الأول وهو أن المثل وهو صور كلية - إن صح وجودها - فهي قائمة بذاتها ولا يمكن القول بأنها منبئة في أفراد كثيرين إذ كيف يتعلق ما ليس بمادة بما هو مادي (١) .

ويستطرد فيقول « ولا أنهم حكموا بأن صاحب الصنم الإنسانى مثلا أو وجد لأجل ما تحته حتى يكون قابلا له بلا معنى ، فإنهم أشد الناس مبالغة في أن العالى لا يحصل لأجل السافل ؛ فإنه لو كان كذا مذهبه للزمهم أن يكون للمثال أيضاً مثال آخر إلى غير نهاية » .

(١) في الطارحات المصرح الخامس - فصل ٩ يذكر :

«... ورب النوع وإن كان له عناية بالنوع على رأى الأقدمين ليست عناية تعلق بحيث يصبر منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته ، فالقول عندهم تنقسم إلى الأمهات في السلسلة الطولية التى هى الأصول ، وإلى الثوائى الذين هم أرباب الأنواع . والنفس الناطقة تنقسم إلى نفس دايمة العلاقة ، كنفس الفلك ، وإلى نفس غير دايمة العلاقة كنفس الإنسان . وربما سوا تذب كل نوع باسم ذلك النوع ، ويسمونه « كل ذلك الشيء » ولا يعنون به الكلى الذى نفس تصور معناه لا يمنع الحركة ، ولا أنا إذا عقلنا الكلى فقولنا نفس ذلك الشيء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به الكلى . فقولنا نفس ذلك الشيء الذى هو صاحب النوع ، ولا أن لصاحب النوع يدين ورجلين وأنفا ، بل يعنون به أنه ذات روحانية والنوع الجسمانى ظليها وهو كهمها ، والنسب الجسمانية في النوع الجسمانى إنما هى كظلال نسب روحانية وهيئات نورية في ذاته . ولما لم يصح له حفظ صنه في شخص معين اضرورة الوتوع تحت السكون والفساد ، فيحفظه بشخص منتشر ، فهو كلفى بمعنى أنه « أم النوع » واسيته إلى الكل سواء بأنه صاحبه ومدكأ لانه ، وحافظ النوع بالأشخاص التى لا تنامى . فإذا سمعت أنبأ وقليس وأغانا ذيمون وغيرها يعيرون إلى أصحاب الأنواع فافهم غرضهم ولا تظن أنهم يقولون إن صاحب النوع جسم أو جسمانى أوله رأى ورجلان وإذا وجدت هرمس يقول « إن ذاتا روحانية ألقت إلى المارف فقات لها ، من أنت قالت أنا طباهاك النامة ، فلا تحمله على أنها مثلنا » .

وهذا هو الاعتراض الثانى الذى أشار إليه ورد عليه بأنه لا يجوز أن تكون المثل قد وجدت من أجل الأفراد التى تندرج تحتها ، لأن العالى لا يوجد من أجل السافل ؛ وهذه الفكرة الأفلاطونية قد استغلها أفلاطون كل الاستغلال فى نظريته فى الفيض .

وثالث الاعتراضات القول بأن المثل مركبة ، وذلك يقضى بأنها قابلة للانحلال فى وقت ما . والرد على ذلك أنها ذرات بسيطة نورية على الرغم من أنه لا يمكن تصور الأفراد التى تندرج تحتها إلا على أنها كثرة مركبة . ولا نظن بأنهم يحكمون بأنها مركبة حتى يقال إنه يلزم أن تنحل وقتا ما ، بل هى ذوات بسيطة نورية وإن لم تتصور أصنامها إلا مركبة .

والاعتراض الرابع عن المماثلة ، وقد بين فيه أن المثل يتفق مع الممثل من وجه ويختلف عنه من وجه آخر ، وذلك ما سلم به المشاؤون عند تعرضهم لمشكلة المعانى والكماليات الذهنية وكيف أنها - وهى مجردة - مطابقة للأفراد فى الأعيان ، وهذا هو معنى المشاركة الذى أشار إليه أفلاطون .

د وايس من شرط المثل المماثلة من جميع الوجوه - فالمثل يجب أن يخالف الممثل من وجه ويطابقه من آخر ، والمنازعون يسلمون ذلك - فإن المشائين سلموا أن الإنسانية للكثيرين وهى مثال ما فى الأعيان مع أنها مجردة وما فى الأعيان غير مجرد ، وهى غير متقدرة ولا متجوهرة بخلاف ما فى الأعيان . ويشير السمروردي أيضا مشكلة التداخل بين المثل ؛ فكيف يمكن أن يتركب مثال الإنسانية من الحيوانية وكون الإنسان ذا نطق وذا رجلين (١) وهو يجب على ذلك بقوله :

(١) ويتكلم عن وحدة المثل وتكثره فى المقالة الثانية فى فننى الكثرة والوحدة عن المثل لانطباقه عليهما مما د إذا سموا فى الأفلاك كرة كاية وأخرى جزئية لا يمتون به الكلى المشهور فى المنطق فتعلم هكذا ، وأما الذى احتج به بعض الناس فى إثبات المثل من أن الإنسانية بما هى إنسانية ليست بكثيرة فهى واحدة ، كلام غير مستقيم ، فإن الإنسانية بما هى إنسانية لا تقتضى الوحدة =

« إن كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه . ، ولكن يبقى الغموض والشك يحيطين بهذه المشكلة القائمة وهو ما لم يستطع أفلاطون نفسه أن يزيله على الرغم من أنه وصل في التحليل إلى حد إقامة مثل لأبسط الأشياء إلى أن أوجد مثلا خاصة بالشعر والأفذار .

(١) ولا يلزمهم أيضا أن يكون للحيوانية مثال وكذا لكون الشيء ذارجلين بل كل شيء يستقل بوجوده له أمر يناسبه من القدس ، فلا يكون لرائحة المسك مثال وللمسك آخر بل يكون نور قاهر في عالم النور المحض له هيئات نورية من الأشعة ، وهيئات من المحبة واللذة والقهر وإذا وقع ظله في هذا العالم يكون صنمه المسك مع الرائحة أو السكر مع الطعم ، والصورة الإنسانية مع اختلاف أعضائها على المناسبة المذكورة من قبل ، . وقد يزيل هذا النص بعض الغموض الذي يحيط بالمشكلة ، ذلك أن السهروردي لم يسلك الطريق الذي اتبعه أفلاطون حين أغرق في التحليل وأقام مثلا للدقيق من الأشياء ، بل إنه جعل للشل أو للأنوار القاهرة كما يسميها هيئات نورية شعاعية وهيئات من اللذة والمحبة والقهر ، هذه الهيئات إذا فاضت وأشرقت على عالم الأجسام تألفت وتناسقت وحصل الشيء مع خصائصه المختلفة ، أى أن وحدة الشيء المادى وتناسقه يرجعان إلى فيض الهيئات النورية فهي التي تشارك في إقامة خصائصه وتجميعه

== والكثرة بل هي مقولة عليها جميعا ، ولو كان من شرط مفهوم الإنسانية الوحدة فإما كانت الإنسانية مقولة على الكثيرين ، وليس إذا لم تنقض الإنسانية الكثرة يكون لاقضاء كثرتها اقضاء الوحدة ليلزم كونها واحدة ، بل نقض الكثرة اللاكثرة ، وعدم اقضاء الكثرة اللاكثرة ، ونقض اقضاء الكثرة إنما هو لا اقضاء الكثرة فيجوز صدقه مع لا اقضاء الوحدة ، ثم لا ينتج المطلوب ، إذ الإنسانية الواحدة المقولة على الكل إنما هي في الذهن لا تحتاج لأجل الحمل إلى صورة أخرى وما قيل إن الأشخاص فاسدة والنوع باق لا يوجب أن يكون أمرا كلياً قائما بذاته ، بل للنعم أن يقول الباقي صورة في العقل وعند المبادئ ، ومثل هذه الأشياء إقناعية .

على نحو معين بحيث تحفظ عليه وحدته (١) .

ولكن يبقى أمر واحد ، وهو هل اتجه هذه الأشعة إلى تحقيق وحدة الجسم المادى نتيجة للصدفة أم للضرورة المرسومة ؟ والأمـر الثانى لا يمكن إقراره لأن العالى لا يوجد من أجل السافل حسب ما قرر أفلاطون وأفلوطين والسهـروردى نفسه ، يبقى إذن أن هذا الفعل نتيجة للصدفة المحضة ، وهذا ما يشير إليه أفلاطون دائما من أن عالم الأجسام أو الأشباح هو عالم الاتفاق والصدفة المحضة .

وبتم عرضه لمسألة الكلـيات فيذكر د أن فى كلام المتقدمين تجوزات ، وهم لا ينكرون أن المحمولات ذهنية وأن الكلـيات فى الذهن ، ومعنى قولهم إن فى عالم العقل إنسانا كليا أى نورا قاهرا فيه اختلاف أشعة متناسبة تكون ظله فى الأعيان صورة الإنسان وهو كلى لا بمعنى أنه محمول بل بمعنى أنه متساوى نسبة الفيض على هذه الأعداد ، وكأنه الكلى وهو الأصل ، وليس هذا الكلى ما نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه ، فإنهم معترفون بأن له ذاتا متخصصة وهو عالم بذاته فكيف يكون معنى عاما .

٤ - ولم يسلم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية من نقد تابعيه وتلاميذه ، فهذا الشيرازى صاحب الأسفار الأربعة والإشراقى المتعصب للإشراقية كذهب وطريقة يقول بعد أن أشار إلى موقفه (٢) : هذه أقوال هذا الشيخ المتأله فى هذا الباب ولا شك أنها فى غاية الجودة واللطافة ، ولكن فيها أشياء منها عدم بلوغها حد الإجداء حيث لم يعلم من تلك الأقوال أن هذه

(١) هذه الهيئات النورية هى التى تمنع الشيء الصفات الثانوية : الشكل ، اللون ، الحجم ، الوزن الخ . . . Secondary qualities

(٢) الأسفار الأربعة ، ص ١٢٥ .

الأنوار العقلية أمى من حقيقة أصنامها الحسية ، حتى أن فردا واحدا من أفراد النوع يكون مجردا والباقي ماديا ، بل يكون كل من تلك الأنوار المجردة مثلا لنوع مادى لا مثلا لأفراده .

من هذا النص يتضح أن الشيرازى لم يفهم موقف السهروردى من المثل الأفلاطونية فهما جيدا ، وذلك يرجع إلى غموض نصوص الشيخ الإشراق بهذا الصدد ، فهو وإن كان يقصد حقا ما ذهب إليه أفلاطون من أن المثل هى نماذج للأفراد التى تدرج تحتها ، وأنها مثل للأنواع لا للأفراد كل على حدة ، إلا أن النواء النصوص وغموضها بسبب العبارات التى يحشدها لإيضاح المذهب الإشراقى فى ثنايا مذهب أفلاطون جعل استخلاص مذهبه فى المثل صعبا إلى حد ما . ولكن المثال الأفلاطونى ليس ماديا بل هو أنموذج مجرد للنوع . والشيرازى نفسه يخطئ فى عرض نظرية أفلاطون فى المثل فيقول : ولكن أفلاطون ، يرى أن الأرباب العقلية من نوع أصنامها المادية وبؤيد ذلك تسمية حكماء الفرس رب كل نوع باسم ذلك النوع . . والحق أن أفلاطون لا يرى هذا رأى إذ أن المثال ليس من نوع الأفراد إذا كان يقصد بهذا أن يكون المثال ماديا كالأفراد ، أما إذا قصد بلفظ (النوع) النوع المنطقى ، Species أى أن يكون المثال نموذجا مجردا للأفراد التى تدرج تحته فهذا صحيح ، وهذه الأفراد المادية هى أشباح وظلال للمثال ، وأنها تختلف عن هذا المثال من حيث المادية والبعيد عن التجرد ، فليس المثال إذن واحدا مجردا من أفراد النوع وباقي الأفراد مادية ، أو أن المثال المجرد يمثل كل فرد على حدة من الأفراد المادية . بل هو يمثل النوع الذى تدرج تحته الأفراد المادية كما أشرنا (١) .

(١) المطارحات ، الفصل الخامس المشرع التاسع .

« ... يجب أن يكون لكل نوع من أنواع النبات شئ واحد مدرك مجرد من المادة معين فى حقه ، وسواء صاحب النوع القائم . . . والحيوانات أصحاب أنواع ونفوس حيوانية أيضا وبالإسان صاحب نوع وهو عقله الفياض عليه ، وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، =

أما تسمية الإشراقيين المثال^(١) رب النوع فهي تشير إلى أن هذه المثل نماذج لأفراد الأنواع . يقول^(٢) قصاب باشى زاده : ويسمونه أى المثال رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع الثامنة عند المشائين ، ويعبر عنه فى لسان الشرع الشريف بملك الجبال وملك الأمطار وملك البحار . وقال بعض من الإشراقيين : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد لها هيئات نورية إذا وقع ظلها فى هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته ، والسكر مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وهذا النص أفلاطونى النزعة يوجز نظرية أفلاطون فى المثال بإيجاز صحيحاً ويفسر موقف الإشراقيين الحقيقى من المثل وكيف أنهم قبلوها عن حقيقة واقتناع . ومن هذا يقين أن نقد موقف السهروردى لا أساس له من الصحة ،

= فصاحب نوعه أيضاً أقوى وأشرف . . . وصاحب النوع عنايته بجميع أبدان نوعه . . . والفرس كانوا أشد مبالغة فى أرباب الأنواع حتى أن النبتة التى يسمونها « هوم » التى تدخل فى أوضاع نواحيهم يقدسون صاحب نوعها ويسمونه « هوم إيزاد » وكذا لجميع الأنواع ، وهمس وأغانا ذيمون وأفلاطون لا يذكرون الحجة على إثباتها ، بل يدعون فيها المشاهدة ، وإذا فملوا هذا ليس لنا أن نتأظم ، وإذا كان المشاؤون فى عالم الهيئة لا يناظرون بطليموس وغيره حتى أن أرسطو يقول على أرساد بابل ؛ ففضلاء بابل ويونان وغيرهم ادعوا المشاهدة فى هذه الأشياء فالرصد كالرصد والأخبار كالأخبار ، وتأتى التوسل بالرصد الجسمانى كأتى التوسل بالرصد الروحانى .

« .. ولا يقول الحقون منهم إن لكل عرض من الأعراض صاحب نوع قائما بل للأنواع الجوهرية ، .. ولا يقولون إن أصحاب الأنواع إنما حصلت ليكونوا مثالا لما تحتها وكقالب ، فإن عديم الأنواع الجسمانية أصنام وظلال لها ولا نسبة بينها فى الشرف .. » .

(١) رب النوع ، يذكر الشيرازى أن هذه التسمية نقلها الإشراقيون عن أفلاطون ، والواقع أنهم تأمروا بالفرس فى هذه التسمية كما أشار الشيرازى نفسه إلى ذلك فى النصوص التى أوردها .

(٢) قصاب باشى زاده ، رسالة فى المثل الأفلاطونية ، والمثل المعلقة : ٩ م مجاميع ، مخطوط دار الكتب (القاهرة) .

إلا أن هناك بعض التفاصيل الدقيقة في طريقة فهم السهروردي المذهب وتطبيقه في نظرية الفيض ، ذلك أن الشيخ الإشراق كان متأثراً بالأفلاطونية المحدثة أيضاً ، وأفلوطين يعتقد أن الأجسام تكونت من الأشعة الحامدة بعد ذوبها ، وهكذا يروي السهروردي - وفي هذا الموقف ابتعاد بعض الشيء عن الموقف الأفلاطوني الأساسي في طريقة العرض فقط - ذلك أن اعتبار تكوين الأجسام من الأشعة الحامدة لا يقيم فاصلاً حقيقياً بين العالم العقلي والعالم الحسي . أما عند أفلاطون فهناك فصل تام بين العالمين ، والواقع أن التمييز موجود فعلاً بين العالمين عند السهروردي وأفلوطين ، ويبدو واضحاً لو ألقينا جانباً ذلك التعبير الرمزي الذي يشير إلى وجود الأجسام من الأشعة الحامدة ؛ فالأشعة الحامدة هي الظلام أي أنها لا تستحق أن تسمى وأشعة أبدا ، والظلام هو بمثابة اللاوجود للنور ، وعلى ذلك تصبح الأجسام لا وجوداً من حيث الحقيقة بالنسبة للعقول النورانية أو المثل الأفلاطونية بمعنى آخر ، وإذا فليس هناك اختلاف جوهري بين الموقفين مهما قيل عن موقف السهروردي من أنه يؤكد وجود الأجسام بإقاضة الهيئات النورية عليها ، ولا يمكن من ناحية أخرى أن نسلم بأن الأشعة الروحية تذبل وتحول إلى ظلام فالوجود الروحاني لا يمكن أن يصبح لا وجوداً أبداً ، مهما عرض السهروردي أو أفلوطين لما يشير إلى ذلك في نصوصهما ، فإن كلا منهما يستعمل الأسلوب الرمزي ولا يمكن أن يسلم أحدهما بما يناقض مذهبه بأي حال . وقد استشهد البعض بنصوص للسهروردي تدل - في اعتبارهم - على اعترافه بوجود الأجسام اعترافاً يحيد بمذهبه عن المثالية الأفلاطونية ، وخصوصاً فيما يتعلق بالعلاقة بين النفس والجسد (١) ولكن هذه النصوص لا تخرج عما

(١) حكمة الإشراق مقالة رابعة « النور الإسفهبذ لما رأى ضوء - سراج البدن تعلق به وإن كان البدن وقواء من أهدي عدوه ، فالنور الإسفهبذ وإن لم يكن مكانياً ولا ذا جهة إلا أن الظلمات التي في صيغته أي القوى البدنية مطيعة له لشدة العلاقة بين النفس والبدن وليكونها فروطاً له »

قصد إليه السهروردي حينما وضع مذهبه في الإشراق .

هـ — الطباع التامة : والسهروردي يطلق على المثل الأفلاطونية أيضا اسما آخر وهو الطباع التامة ، وهذا اللفظ ليس إشراقيا خالصا إذ أن أحد مؤرخي الإشراقية يرجعه إلى المشائين ، يقول قصاب باشي زاده (١) :-

« ويسمونه [أى المثال] رب النوع عند الإشراقيين وبالطباع التامة عند المشائين . . . والمقصود من هذا الاصطلاح هو أن هذه المثل أو العقول على رأى المشائين الإسلاميين هي طبائع بسيطة تامة نعتبر كأصول أو كنهائج للوجودات . . . ويذكر في المطارحات (٢) ، أنه قد أُلقيت إلى هرمس رؤيا ذكر فيها « أن ذاتا روحانية أُلقت إلى [أى إلى هرمس] المعارف فقلت لها : من أنت ؟ فقالت : أنا طباعك التامة . . »

وقد جاء في نص من كتاب منسوب (٣) خطأ لهرمس « أنا أنى آت في منامى بأحسن صورة . . . قلت له : ومن أنت ؟ قال طباعك التامة . . فإن أردت أن ترانى فادعنى باسمى قلت : وما الاسم الذى أدعوك به ؟ واستطرد قائلا : « فكان الحكماء يتعهدون [يتعاهدون] ذلك من روحانياتهم في كل سنة مرة أو مرتين لاجلألا لطباعهم التامة . . . قال أرسططاليس : « إن لكل واحد من الحكماء قوة وتأيد من الروحانية تقويه وتلهمه وتفتح له مغاليق أبواب الحكمة . . . ولكل ملك قوة وتأيد من ملك عال رفيع يتصل وصله بنجم ملكه العالى . . فكان الحكماء والملوك يتعاهدون هذه الروحانية بهذه الدعوة والأسماء ، فكانوا يظفرون لهم ويعينونهم في عملهم وحكمتهم ويقومون بتدبير عمالهم ، وقد جاء في كتاب

(١) راجع رسالة في أحوال الإشراقيين ، قصاب باشي زاده .

(٢) نفرة هنرى كوربان لمجموعة الرسائل الميتافيزيقية ج ١ ص ٤٦٤ استانبول سنة ١٩٤٦

(٣) يسمى الاسططاليس .

التقديسات (١) ذكر دعوة للطباع التامة ، أيها السيد الرئيس والملك القديس والروحاني النفس أنت الأب الروحاني والوالد المعنوي للابس من الأنوار الإلهية أسنانها ، الواقف من درجات الكمال في أعلاها . أسألك بالذي منحك هذا الشرف العظيم ووهبك هذا الفيض الجسيم ألا ما تجليت لي في أحسن المظاهر وأرئيتني نور وجهك الباهر وتوسطت لي عند إله الآلهة بإفاضة نور الأسرار ، ورفعت عن قلبي ظلمات الأستار بحقه عليك ومكانته لديك .

ونرى من جملة هذه النصوص أن السهروردي وأتباع مدرسته يوردون تسمية جديدة وهي « الطباع التامة » ، وأن هذه التسمية لم ترد في كتب السهروردي الرئيسية وأتينا إذا قارنا بين هذه النصوص والنص الذي يورده في الهياكل (٢) فندرك تشابها أساسيا بين النصين فالطباع التامة هي العقل الفعال أو هي روح القدس في كتاب الهياكل ، وربما أراد الإشراقيون « بالطباع التامة » المثال النوراني العرضي المكلف بالذوق الجرمي أو الإنساني فيكون العقل الفعال أو رب النوع الإنساني « طباعا تاما » بالنسبة للإنسان

٦ — المثل المعلقة : عرضنا للسلام عن المثل الأفلاطونية ووضعها في المذهب الإشراقي ، غير أن هناك نوعا آخر من المثل يسميه الإشراقيون « بالمثل المعلقة » ، وهي موجودات وسط بين عالم المثل أو عالم الأنوار العقلية ، وعالم الموجودات الحسية ، ويتعين علينا أن نحدد مركزها ووضعها الأنطولوجي في سلسلة الموجودات النورانية والظلمانية . يذكر أحد الإشراقيين عنها (٣)

(١) كوربان — من معاصرة بالفارسية بعنوان روابط حكمة إشراق وفلسفة إيران باستان ص ٥٧ طهران سنة ١٩٤٦ .

(٢) « ومن جملة الأنوار القاهرة أبونا ورب ملهم نوعنا ومفيض نفوسنا ومكملها بالكلمات العلمية والعملية روح القدس المسمى عند الحكماء بالعقل الفعال » . هياكل النور ص ٦٥ — تحقيق المؤلف سنة ١٩٥٧ (السلسلة الإشراقية) .

(٣) قصاب باشي زاده ، رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة ٥٩ م مجاميع مخطوط دار الكتب (القاهرة) .

و أما المثل المعلقة فواسطة كالمראה بين عالم المحسوس والمعقول ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفلى تحتها ، وفيها لكل موجود من المجردات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات والأوضاع والهيئات والروايح مثال قائم بذاته ؛ فإن جميع [ما] يرى في المنام أو يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الأمراض ، وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس ، كلها من عالم المثل ، وفيها مدن ومن جملة تلك المدن جابلق وجايرص وهورفلياء ذات العجائب . ونقل علامة الشيرازي في شرحه على حكمة الإشراق حد يثا عن النبي ﷺ : « ألا إن جابلق وجايرص من عالم عناصر المثل وهورفلياء من عالم أفلاك المثل ، والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة ، منها ظلمانية ومنها نورانية ، وأما مثل أفلاطون فهي نورية من عالم العقل تتعلق بجميع أبدان النوع مدبرة له ، ولا تتألم بخلاف النفس الناطقة » .

ويتضح من هذه النصوص أن المثل المعلقة موجودات وسط بين المثل النورية والموجودات الحسية، تنطبع فيها موجودات من عالم الأجسام وأخرى من عالم المثل. ويعرض السهروردي لنظريته في المثل المعلقة في « حكمة الإشراق » ، فيقسم النفوس إلى : كاملين ومتوسطين وأشقياء ، وهناك متوسطون في العلم والعمل ، وكاملون في العلم ناقصون في العلم ، وكاملون في العلم ناقصون في العمل . وأفراد هذه الطائفة الأخيرة من النفوس قد يتخلصون إلى عالم المثل المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية أي الأجرام الفلكية وتكون لهم في هذه الحالة القدرة على استحضار الأطعمة ، والصور الملية ، والسماع الطيب وغير ذلك ، . ويبقون في هذا المقام ، أي في عالم المثل المعلقة ، طالما لم تستكمل نفوسهم بالحكمة النظرية ، وينقلون من فلك إلى آخر حتى يصلوا إلى عالم النور المحض . وأما الأشقياء فإنهم يبقون في دار الشقاء والعذاب . « وأما أصحاب الشقاوة الذين كانوا حول جهنم

جثيا وأصبحوا في ديارهم جائعين - سواء كان النقل حقا أو باطلا فإن الحجج على طرفي النقيض فيه وإبطاله ضعيفة - (١)، إذا تخلصوا عن الصياصي البرزخية يكون لها ظلال من الصور المتعلقة على حسب أخلاقها . أى أن هؤلاء الأشقياء يظنون معلقين في مقام المثل المتعلقة ، تتجاذبهم الصور التناسخية المختلفة إلى أن يتطهروا من ذنوبهم ، وهذه الصور المتعلقة التي ينعم فيها المتوسطون ويشق فيها الأشرار لا تساوى في الدرجة مُثل أفلاطون . « والصور المتعلقة ليست مثل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية ؛ بل هي مثل مطلقة في عالم الأشباح المجردة منها ظلماتية يتعذب بها الأشقياء ومستنيرة للسعداء ، وهذه الصور المستنيرة هي الصور الحسية التي يثلذذ بها المؤمنون كما وعدم الكتاب المقدس ، من حور عين إلى غلمان بيض مرد وجنات ونعيم . »

ويقرر شارح حكمة الإشراق أن « أفلاطون ، وسقراط وفيثاغورس قالوا بالمثل المتعلقة إلى جانب المثل النورية العقلية ، وهم يطلقون على المثل المتعلقة اسم المثل الخيالية المتعلقة لا في محل ، ومظهرها البرازخ العلوية ، وأنها جواهر مفارقة للواد ثابتة في الفكر والتخيل النفسى أى بمعنى أنها مظاهر لهذه المثل الموجودة في الأعيان لا في محل . »

٧ - وإذن فتحن أمام وضع جديد فيما يختص بترتيب العوالم والموجودات ، فما هو الوضع المذهبي للمثل المتعلقة ؟

يعرض الإشراقيون تقسيما جديداً للعالم ، فالعالم عالمان :

١ - عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول .

٢ - وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية وهي عالم الأفلاك والعناصر

والصور الشبحية وهي المثال المعلق . ولا يمكن إدراك المثل المتعلقة بالحواس

الظاهرة لأنها لا تنعكس على مرآيا . ثم أنها ليس لها محل في هذا العالم ، ولكن لها مظهراً فيه وقد تظهر على شكل جن كما يقول المهروردي : « ولما كانت الصياغى المتعلقة ليست في سرايا وغيرها وليس لها محل ، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم ، وربما تنتقل في مظاهرها ، ومنها يحصل ضرب من الجن والشياطين ، وقد شهد جمع لا يحصى عددهم من أهل دربند (من مدن شيروان) وفوم لا يعدون من أهل مدينة تسمى ميانج (من مدن أذربيجان) أنهم شاهدوا هذه الصور كثيراً بحيث أن أكبر أهل المدينة كانوا يرونهم دفعة في جمع عظيم على وجه ما أمكنني دفعهم وليس ذلك مرة أو مرتين ، بل في كل وقت يظهر ولا تصل إليهم أيدي الناس ، وقد جرب من أمور أخرى (وجود) صياغى غير ملبوسة ليس مظاهرها الحس المشترك ، بل تكاد يتدرج بجميع البدن ، وتقاوم البدن وتصارع الناس (١) ... »

وينتقل من إقراره لوجود الجن والشياطين ، وما كان شائعاً لدى العامة من الاعتقاد بوجود الأشباح تلك التي يقول عنها إنها لا تنسم بالطابع الحسى ، ومع ذلك فهي تفرض وجودها على البدن ، ينتقل من ذلك إلى التسليم بفكرة العوالم الأربعة ، التي ذكر الشيرازي أنها ترجع للحكماء الكباره أفلاطن ، وهرمس وسقراط ، وهو لا يقر وجود هذه العوالم بالاستدلال ولكنه يثبتها بالمشاهدة خلال تجاربه الصوفية فيقول : « ولى في نفسى تجارب صحيحة تدل على أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة . (والثاني) أنوار مدبرة (الإنسانية والفلكية) . (الثالث) برزخيات [الأفلاك والعناصر أى عالم الأجسام] (والرابع) صور عاقلة ظلمانية ومستنيرة فيها العذاب للأشقياء واللذة للسعداء . (٢) »

ورابع العوالم هذا هو عالم الخيال أى عالم المثل المتعلقة وهو عالم عظيم

(١) حكمة إشرافية - المقالة الخامسة - الفصل الثالث من ٥١٢ طبعة طهران .

(٢) حكمة إشرافية من ٥١٥

الفسحة غير متناه ، به جميع ما بعالم الأجسام من كواكب ومركبات ومعادن ونبات وحيوان وإنسان وزيادة أيضاً على ذلك ، ولكن هذه الموجودات الحسية ليست نسخة من موجودات عالم الأجسام ، إذ أن هذه الأجسام تتخذ نفوساً غير النفوس التي كانت في عالم الأجسام ، وذلك على حسب مركزها بين السعداء أم بين الأشقياء .

وهذا العالم الخيالي قد ألقي ضوءاً على مشكلة التناسخ ، وقدم لنا طريقاً مرسوماً لإقرارها وقبولها ، وذلك أن النفوس الشريرة تصعد إلى عالم المثل المعلقة . وتتخذ أجساماً أخرى من أجسام الحيوان فتشقي بها وتنال عقابها وهكذا إلى أن تنطهر (١) وفي هذا العالم توجد الجنة والنار المشار إليهما في القرآن ، وكذلك يتعلق به المعاد الجسماني على ما ورد في الشرائع المنزلة .

وعالم المثل المعلقة أيضاً هو مصدر الأحلام ، فإن مظاهرها الحسية التي تترامى للنائم تأتي منه ، وقد تحصل من هذه المثل المعلقة الحاصلة [أخرى] جديدة وتبطل كالمرايا والتخيلات ، وقد تخلفها الأنوار المدبرة الفلسفية لتصير مظاهر لها عند المصطفين ، (٢)

ويمكن أن نجد أساس هذا الموقف في تفسير القارابي للنسبة وفي نظرية الأحلام عند ابن سينا ويتعلق بهذا العالم أيضاً ظهور الأشباح الحسية التي تعبر عن مقاصد أو صور إلهية وذلك كما أدرك موسى بن عمران الله في الطور ، وكما أدرك النبي جبريل لما ظهر في صورة دحية الكلبي ، أي أنه يصح أن يكون مظهرها لنور الأنوار والعقول .

وكما ذكرنا تتحقق جميع مواعيد النبوة من الجنة والنار والمعاد الجسماني ، وقد يحصل من طبقة المتوسطين المتصلين بعالم المثل المعلقة طبقات من الملائكة ،

(١) راجع الفصل الخامس بالتناسخ .

(٢) حكمة الإشراق ص ٥١٨

ذلك لأن الملائكة أقل في الدرجة من النفوس الكاملة في الحكمتين النظرية والعملية ، أى أنه يضع النفس الإنسانية الكاملة المتجردة في منزلة أعلى من منزلة الملائكة ، وفي هذا يتأثر بنظرية الإنسان الكامل (١) .

و قد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستثيرة التى مظاهرها الأفلاك طبقات من الملائكة لا يحصى عددها أعلى من عالم الملائكة . (٢)

هذه صورة مبسطة لمشكلة المثل المعلقة كما يعرضها السهروردى ولا شك أنها خطيرة من حيث وضعها الوجودى ، والملاحظ على تقسيمه الرباعى للعوالم الذى أورد فيه عالم المثل المعلقة أنه لم يورد القسم الرابع فى كتبه الأخرى كالتلويحات والهيكل . يقول فى كتابه الأخير : « أعلم أن العوالم ثلاثة ، عالم تسميه العلماء عالم العقل . . . وعالم النفس . . . وعالم الجرم . . . وهو ينقسم إلى أثيرى وعنصرى . . » (٣)

وهو لا يتكلم عن عالم المثل المعلقة إلا فى حكمة الإشراق ، ولا شك أن المشاكل التى عرض لها فى هذا المؤلف تتطلب أن يقرر وجود عالم رابع لىكى يستطيع أن يجد فيه الحلول لها . وهناك دوافع أخرى أدت به إلى إبراز هذا العالم وهو شعور دينى بضرورة تضمين مذهبه تفسيراً لما ورد فى القرآن من شواهد حسية عن الجنة والنار والبعث الجسمانى والجن والشياطين والملائكة ومواعيد النبوة ، وظهور الروحانيات على صور حسية ، وكانت هذه المسائل ترجع إلى عقل فلك القمر عند المشائين واسكن من المشكوك فيه أن يكون هذا الوضع القلق المتناهات لعالم المثل المعلقة نتيجة لشعور دينى صادق ، ذلك لأن هذه المثل

(١) راجع الجبلى : « الإنسان الكامل » .

(٢) حكمة الإشراق ص ١٨٠ .

(٣) هياكل النور ، خاتمة الفصل الرابع من الهدى - بكل الرابع ص ٦٤ (السلسلة الإشرافية)

لا يمكن أن تفسر تفسيراً أنطولوجياً معقولاً فهي في مركز وسط بين المثل
النورية والأجسام ، ثم هي لا تنصف بصفات الأجسام الكاملة من حيث
خضوعها للحواس الخمس ، ولا بمظاهر الأنوار الكاملة أو الممثل
العقلية من حيث إشرافاتها الدائمة ، وربما أراد بهذا الوضع مجاملة لأهل السنة
في عصره الذين اشتدوا عليه حيث كان العصر يمجج بالعداء للآراء الباطنية
والشيعة المخالفة لمذهب الدولة الأيوبية الرسمي وهو المذهب السني .

وربما أيضاً أراد أن يفسر مشكلة التناسخ فوضع هذا العالم لكي تتحرر فيه
نفوس الصالحين وتشقى نفوس الأشقياء . ولكن كيف نفسر قوله إن صور
الكواكب والعناصر التي في عالم المثل المعلقة لا تشبه الصور الجسمية ، وهي أيضاً
ليست عقلية وهذا قد يفضى بنا إلى القول بأن هذا العالم الجديد وهمي تماماً .
وقد يكون الدافع للإشراقيين على قبول هذا العالم شعور عميق بالفصل التام
بين عالمي النور والظلمة ، وعالم كهذا له مركز وسط بينهما يؤدي إلى التدرج
بين العالمين ولو أن وجوده لا يوضح تماماً أين تنتهي الضرورة ومتى يبدأ الإمكان ؟
أو كيف يصبح النور المتلاشي ظلاماً ؟ وحتى إذا صح هذا الرأي فإن هذا العالم
الجديد لا يحل هذه المشكلة ، وقد يكون الإشراقيون قد شعروا بضرورة إيجاد
عالم أوسط يرتقي إليه المتوسطون من الزهاد توفياً من الطفرة وهو يصرح بهذا .
ويقرر أن وجود هذا العالم هو نتيجة لتجارب صوفية كان قد عاناها ، وحقيقة
الامر أنه يلحق بهذا العالم بعض الوظائف التي ألحقها المشاؤون الإسلاميون
بالعقل العاشر أو عقل فلك القمر وخصوصاً في اتصال الخيلة الإنسانية به .

الباب الثالث

فى المادة

المادة والأجسام	الفصل الأول
الصورة والهيولى	الفصل الثانى
فى أحكام البرازخ	الفصل الثالث
تقسيم البرازخ وهيئتها	الفصل الرابع
الزمان والحركة	الفصل الخامس

الفصل الأول

تسكلمنا فى الفصول السابقة عن النور ، وعرضنا بالتفصيل لتركيب العالم النورانى وإشراقاته المتعددة ونريد الآن أن نعرض لعالم الظلام ونرى كيف يصدر الظلام عن النور .

الاشعة النورانية تستمر فى الإشراق إلى أبعد مدى وتألف منها أنوار طويلة وعرضية وتترتب من العرضية منها أرباب الأنواع المادية ؛ فكيف يمكن أن يصدر الظلام عن النور وأن تنتهى الموجودات النورانية إلى موجودات ظلمانية ؟ الجواهر النورانية تتنافى شذنها النورية أى تصبح أقل من حيث السكال العقلى فتقترب ويبدأ من عالم الظلام كمثل السراج الذى يذبل ضوءه شيئاً فشيئاً ويترافى للعيان فى خوفوته حتى تنطفئ شعلته ويغمره الظلام ، فكذلك الجوهر النورانى والاشعة النورانية إذ أنها تتخلف عنها المادة فى نهاية مراحلها النورية . ولا نعطينا النصوص المهروردية تفسيراً مقنعاً لصدور الظلام عن النور ،

فذهاب الفيض (١) تعجز عن أن تقيم برهاناً على صحة صدور الممكن عن الضروري ، ثم أنه فيما يختص بمذهب الإشراق لا نستطيع أن نفسير تناهي الأنوار إلى الظلة أى العدم ، مادامنا قد هيأنا لها كل هذه الإشراقات والانعكاسات ثم مادام أصحاب مذهب الإشراق يفرقون بين الأنوار العقلية الفائضة والأنوار الحسية من حيث الطبيعة . وليس من طبيعة المعقول أن يتناقص في الوجود حتى يتلاشى . وحتى لو افترضنا صحة هذا القول وأنه من الممكن أن ينتج الظلام عن النور ، فإننا نجد أنفسنا أمام وصف للظلام لا يسمح بهذا ، فهو يرى أن الظلام ليس عدماً بالمعنى الأرسطى أى عدم النور فيما يمكن له التنور ، أى أنه لا وجود نسبي (٢) (لا وجود ما من شأنه أن يوجد) فهو نقيض النور المنطوق أى أنه لا وجود مطلق ، وليس الظلام على حد تعبيره مبدأً مساوفاً للنور في الوجود على ما قرر زرادشت من أن النور والظلام مبدأان للخير والشر يصطرعان والغلبة لعالم النور .

صدور الظلام :

يصدر من نور الأنوار النور الأقرب وليس في هذا النور كثرة لاقتضا . ذلك وجود كثرة في نور الأنوار ، وكذلك لا يصدر عنه برزخ أى جوهر غاسق ، لأن ذلك معناه توقف سلسلة الفيض ، لأن النور لا يصدر عن الظلام ، وليس الإشراق من طبيعة البرازخ . وإذن كيف نفسر وجود هذه البرازخ ؟

(١) المذاهب التى تفرر وجود عالم للمادة فى نهاية القيوضات .

(٢) فرق ما بين وصف الظلام بأنه عدم النور أو أنه نقيض النور ، فى الحالة الأولى يبقى هناك أساس (Ground) لإمكان وجود الظلام على أنه حالة ينعدم فيها النور فقط أضعفه ولكنه يصبح من ناحية أخرى حالة وجودية كأن نقول الجفاف عدم المطر فالجفاف عدم المعار ولكنه من ناحية أخرى حالة وجودية فى الجفاف بالنسبة للأرض والزرع .

يقرر أن (١) للنور الأقرب اعتبارين : فقرر في نفسه لإمكانه بالنسبة إلى نور الأنوار، ثم غنى بالاول لوجوبه به . أى أن هذا النور الأقرب وهو الصادر الاول عن نور الأنوار يتخذ موقفين : الموقف الاول بالنسبة إلى الواحد والموقف الثاني بالنسبة إلى ذاته فهو بالنسبة إلى كمال الواحد ناقص - والنقص هو الفقر وهذه جهة عقلية تساوى الإمكان - وبالنسبة إلى وجوبه بالاول فهو فى غنى أى فى كمال ، لفيض الاول الدائم عليه من نوريته . والغنى هنا مساو للضرورة ومعنى هذا أن للصادر الاول جمعى لإمكان ووجوب أو ضرورة (٢) .

الوجوب : أما أن الصادر الاول يكون ذاغنى لوجوبه بالاول فهذا ما تقتضيه طبيعة ترتيب الأنوار فى عالم ضرورى لا محل فيه للإمكان ، ولذلك فإن مبدأ الوجوب أو الضرورة مبدأ سليم استطاع الفيلسوف أن يستغله استغلالا موفقا فى تشييد دعائم الوجود إذ الصادر الاول يصدر عنه ثان والثانى ثالث والثالث رابع وهذا حسب مبدأ الوجوب أى غنى الاول بنور الأنوار والثانى بالاول والثالث بالثانى .

الإمكان : وإذا كان مبدأ الوجوب أو الضرورة مقبولا فى مذهب تكتشفه الضرورة وتوافق بين أركانه ، فالإمكان يعد غامضاً ولا محل له فى تشييد الوجود إلا فى غير الدائم الأزل من الموجودات ، ولذلك فإننا لا نستطيع أن نعطى تفسيراً واضحاً للفكرة التى تقول بأن تعقل النور المجرد لفقره يذبح عنه هيئة ظلمانية إذ كيف نستطيع أن نقرر صدور الظلام عن النور والممكن عن الضرورى والصدور هنا ضرورى على ماذهب إليه أصحاب مذهب الفيض ، وهل تنسق فكرة

(١) برزخ - البرزخ لغة هو الحد الفاصل أو الشيء الذى يحجب بين شيئين ، أى ما هو جسم ويسكن الإشارة إليه إشارة حسية ، وهو ظلمة عضة وليس إمكانا بالمعنى الأرسطى أى نورا بالقوة ، والمعنى الآخر للبرزخ أنه الحد الفاصل بين العالم الأرضى والعالم السماوى .

الإشراق الضروري مع الإمكان ؟ إن التفسير الوحيد الذى يعطيه لنا السهروردي هو أن « النور الأتم يقهر النور الأنقص ، فبظهور فقره له واستغساق ذاته عند مشاهدة جلال نور الأنوار بالنسبة إليه يحصل منه ظل هو البرزخ الأعلى الذى لا برزخ أعظم منه ، وهو المحيط المذكور وباعتبار غناه ووجوبه بنور الأنوار ومشاهدة جلاله وعظمته يحصل منه نور مجرد آخر فالبرزخ ظل والنور القائم ضوء منه ، وظله إنما هو لظلمة فقره ، ولسنا نعنى بالظلمة إلا ما ليس بنور فى ذاته ههنا (١) . »

ويورد فى موضع آخر (٢) : « وإذ لا يصدر من الحق الأول إلا واحد فإن استمرت السلسلة فى اقتضاء الواحد فلا ينتهى إلى الجسم أبدا ولا يوجد ، ولكنه قد وجد فلا بد من وقوع كثرة فى واحد . وأيضاً لا تصدر كلها عن عقل واحد ... ، »
« أخيراً إذ علمت أن لكل معشوق آخر ، فليس إلا أن المعلول الأول له إمكان من نفسه ووجوب بالأول ، وبمعقل الاعتبارين وذاته ، قالوا فلتعقله لوجوب وجوده ونسبته إلى الحق الأول يقتضى أمراً أشرف وهو عقل آخر ، وبتعقله لإمكانه من نفسه أمراً آخر هو جرم الفلك الأقصى ، إذ الإمكان أخس الجهات فيناسب المادة ، وباعتبار تعقله لماهيته نفس هذا الفلك المحرك (والشوق إليه) ، ثم من الثانى بالتثليث عقلاً وفلك الثوابت ونفساً ، ومن الثالث عقل وفلك زحل ونفسه وهكذا ، إلى أن تتم الأفلاك التسعة ، والعقل العاشر باعتبار تعقل إمكانه يحصل منه الهيولى المشتركة التى للعناصر ، وباعتبار تعقل ماهيته صورها ، وباعتبار نسبة الوجود إلى المبدأ نفوسنا الناطقة ، وإنما ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة باشتراك كلها فى حركة دورية . »

وفى نص آخر فى الهياكل يذكر « النور الإبدعى الأول لا يمكن أشرف منه ،

(١) حكمة الإشراق ص ٣٣٥

(٢) التلويحات ، التلويح الثانى .

وهو منتهى الممكنات وهذا الجوهر يمكن في نفسه واجب بالاول فيقتضى نسبته إلى الاول ومشاهدة جلاله ، جوهر اقدسياً آخر ، وبنظره إلى إمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الاول جرماً سماوياً ، وهكذا الجوهر القدسي الثاني يقتضى بالنظر إلى ما فوقه جوهر مجرداً ، وبالنظر إلى نقصه جرماً سماوياً ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجرام بسيطة فلسفية وعنصرية . (١)

لقد انضح لنا من هذه النصوص كيف ينتهى النور إلى الظلام ، وكيف تنشأ المادة عن العقل والتغير عن الثبات فيوجد إلى جانب سلسلة الموجودات النورية سلسلة من الموجودات الظلمانية أو المادية ، تتكون في أعلى مراتبها الأفلاك والأجرام السماوية وهى الصادرة عن ظلام العقول العليا ، وهذا موقف يعوزه البرهان والمنطق ، ولكنه من ناحية أخرى يتخذ من الواقع الحسى دعامة قوية . فالسهروردي يقرر في مواضع كثيرة من حكمة الإشراق والتلويحات (٢) والهياكل أن استمرار الفيض النوراني لا يؤدي إلى إيجاد الاجسام ولذلك فهو يقبل فكرة صدور المادة الأفلوطينية وقيمها على فكرة الإمكان كما بينا ، ويمكن ترتيب هذه القضايا على النحو التالي .

استمرار الفيض النوراني لا يؤدي إلى الجسم ، ولكن الجسم موجود ، ولما كان الفيض هو الذى يشيد الوجود إذن يجب أن يتضمن الفيض النوراني إشارة إلى التكوين المادى .

وإذن فوجود الجسم ناشئ عما نقررده القضية التى تشير إلى المحسوس المشاهد ، وعلى ذلك فالنتيجة أنه يجب أن يتضمن الفيض ناحية تشير إلى صدور المادة ، أى أن المشكلة قد بدأت من وجود واقع حسى يراد تبريره وتفسير اتصاله بالترتيب الوجودى ، فأمامنا هذا الإلزام أى أن علينا أن نقدم إيضاحاً عن عالم

(١) الهيكل الرابع ، الفصل الثالث من ٦٣ .

(٢) التلويحات ، التلويح الثانى (أوردنا النص) .

الأجرام موجود بالفعل ، وهذا هو التبرير الوحيد الذى يقدمه أصحاب مذهب الفيض ، يرتبون فيه صدور المادة عن المعقول . والرأى فى ذاته لا يخضع لمنطق أو برهان إذ لا يعقل صدور الضد عن الضد أو الجمع بينهما فى ترتيب الموجودات . وقد يثير هذا الموقف تساؤلاً آخر وهو هل يؤدي بنا النقص فى شدة النورية (١) واعتبار فقر الجوهر النوراني بالنسبة إلى ما فوقه ، هل يؤدي بنا ذلك إلى تقرير وجود الأجسام ؟ الواقع أن لا ، لأن اعتبار النقص فى الكمال أو النورية ينظم سلسلة الموجودات بأسرها فى حركة نازلة . وأمر آخر وهو أن اعتبار الفقر فى ذاته أو الاحتياج للغير لا يؤدي بالمحتاج أو المستفيد إلى أن يصدر عنه ما هو من غير طبيعته وحتى هو لا يملك أن يصدر عنه ما يتنافى بطبيعته ، فالشيء ذو الطبيعة المعينة لا يصدر عنه ما هو مباين لهذه الطبيعة ، ولكننا هنا بصدد موقف تتحكم فيه ثنائية (٢) الروح والمادة أو النور والظلام ، وبشيد الظلام فيه قسما من الموجودات الواقعية الحسية ، فهل يؤدي بنا هذا إلى الجمع بين المتناقضين (الظلام والنور) فى فكرة الوجود ؟ وهل يقترب الموقف الإشرافي فى هذه النقطة من فكرة المطلق عند هيجل وكيف أنه يجمع بين المتناقضين ؟ وكذلك فكرة الحقيقة عند برادلى ، وكيف أنها تبدو فى الظاهر متألّفة وحينما نحلل فكرتها نجد أنها تجمع بين المتناقضات (٣) .

ويبدو أن فكرة صدور المادة عند السهروردى ترجع إلى ابن سينا ثم إلى أفلوطين ، ذلك لأن أفلوطين يقول بالمبادئ الثلاثة : العقل والنفس والجسد

(١) التلويحات ، التلويح الثانى (أوردنا النص) .

(٢) فى الهيكل الخامس ص ٧٧ يشير إلى هذا المعنى وأن الجوهر تنظمه قسمة ثنائية فهناك الجوهر النوراني والجوهر الجسمى .

(٣) راجع برادلى : المظهر والحقيقة وراجع أيضاً إقبال : « تطور الفلسفة عند الفرس »

(Triad) والعقل السكلى والنفس السكلى والفلك المحيط . ووجود المادة فى المذهب الأفلاطينى يرجع إلى فكرة الإمكان ، واتجاه العقل الأول إلى الواحد ثم إلى ذاته وكيف أن غنى الواحد المطلق بالنسبة إلى العقل السكلى كان السبب فى إيجاد أولى صدورات المادة وهو الفلك المحيط ، وهناك مشابهة بين الموقفين فى فكرة الصدور الضرورى للمادة أو للظلام ذلك لأن العقول تنبج فى حركة لا إرادية إلى مصدر الإشعاع والإشراق ، واعتبار نقص العقل السكلى بالنسبة إلى الواحد لا ينقص شيئاً من هذه الضرورة . إلا أننا نرى هنا الإمكان يصدر عن هذا العقل الضرورى ، وهذا الإمكان يتخذ صورة المادة أى الظلام .

وتفسير ذلك أن الثنائية هنا ليست حقيقة إذ ليس هناك ما يبرر صدور الظلام عن النور ، وإذا وضعنا موضع التقدير النزعة الصوفية العميقة التى تفيض بها رسائل السهروردى فسنقرر أن الظلام ليس مبدأ مساوياً للنور فى الوجود ، وأن العالم الإشراقى عالم عقلى محض ، وأن الظلام لا وجود . وإذن فالسهروردى يقترب كثيراً من الموقف الأفلاطونى الأصيل من حيث الاعتراف بالعالم العقلى ذى الموجودات الأزلية الثابتة واعتبار العالم الحسى عالم أشباح وموجودات زائلة غير ثابتة .

ولكن الذى يستوقف النظر فى موقف كهذا هو التسليم بمخمود الأشعة النورانية بعد كثرة الفيوضات ، أو بعبارة أخرى الاعتراف بإمكان اضمحلال موجودات الفيض العقلى . ومهما يكن حظها من شدة النورانية والكمال العقلى ، إلا أنها تشارك فى البناء العقلى للوجود ، فكيف يستقيم مع منطق المذهب أن تسمح بذبول الانعكاسات النورية ، مهما تضعف نزلها وابتعدت عن المبدأ الأول ؟

يقول السهروردى : ، ولذلك فإن النور قد يصل بكثرة الانعكاس إلى حيث لا ينعكس عنه النور لضعفه . والنهاية فى المراتب واجبة فلا يلزم من كل قاهر قاهر ، ولا عن كل كثرة كثرة ، ولا عن كل شعاع شعاع .

وينتهى النقص إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً ، (١)

وهل ينتهى النقص حقاً - على حد قوله - إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً ؟
إن النقص فى النورية على حد تعبيره فى مواضع أخرى هو الاستغساق أو الفقر
أو الظلام ، فهل ينتهى النور إلى الظلام بعد ذبوله ؟ وما هو عالم الموجودات الذى
يكونه هذا الظلام الذى نشأ عن النور المتلاشى وذلك بعد أن تكونت البرازخ من جهات
الفقر فى الجواهر النورانية وترتبت نزولاً ؟ ولما كان الظلام هو التعبير الرمزى عن
الاجسام فى مذهب كهذا صح لنا أن نعتبر أن هناك مصدرين لتكوين الاجسام :
١ - المصدر الأول : الحركة التنازلية من جهات الإمكان المترتبة فى القواهر
العليا ، ويصدر عنها أجرام الأفلاك والكواكب ، وعنها أيضاً يصدر ما تحت
فلك القمر من أجرام عنصرية غير أثرية .

٢ - والمصدر الثانى الانعكاسات النورانية الذابلة ما دام الظلام عدم النور
ويعتبر الظلام مادة أو أجساماً .

وترتيب الموجودات الجسمية فى المذهب يستند إلى المصدر الأول وحده
فى جميع كتب السهروردى ، أما المصدر الثانى فلا يشير إليه على أنه مصدر
لتكوين الاجسام لأن المؤلف يعتقد أنه لا يلزم عن الأشعة النورانية أشعة
أخرى إلى ما لا نهاية ، وأن الأشعة فى نهاية مراحلها تنتهى إلى ما لا يقتضى شيئاً أصلاً
على حد تعبيره ، أى إلى العدم . ولما كنا قد وضعنا مبدأ أساسياً وهو أن الظلام
عدم النور ، فلا بد أن يتلاشى النور إلى ظلام ، ولا يمكن أن يكون للشيء الواحد
نوعان من العدم ، فيكون للنور عدم هو لا شيء أصلاً ، ثم يكون له من ناحية أخرى
عدم آخر هو الظلام ، ويقصد بالظلام عالم المادة وعلى ذلك فنحن أمام فيوضات مادية
لامتناهية كما أننا أمام فيوضات نورانية لامتناهية كما أشرنا ، وإذا جاز اللاتناهى
بالنسبة للموجودات النورانية فقد يكون من العسير التسليم بإمكانه فيما يخص
بالموجودات الظلمانية إن أخذنا اللاتناهى على أنه منتهى الخصوبة والغنى فى الوجود .

الفصل الثانى

الصورة والهيولى

الكلام عن المادة يفضى بنا إلى التعرض لوحدة المادة فى الوجود . وهو الجسم الطبيعى . فما تخطيط الجسم الطبيعى عند الإشرافيين وما موقفهم منه ؟
اعتاد المشاؤون أن يثيروا مشكلة الهيولى والصورة على أنها مبدآن للجسم الطبيعى فى مسئلة تناولهم لمشكلة المادة والأجسام ، وهذان المبدآن وضعهما أرسطو ، وقد فاضت كتب المشائين الإسلاميين بحجج لا حصر لها فى الدفاع عنهما وإثبات حقيقتهما :

١ — وهم يبرهنون على وجود الهيولى بقولهم إن الجسم يقبل الاتصال والانفصال ، والاتصال لا يقبل الانفصال ، فينبغى أن يوجد فى الجسم قابل لهما وهو الهيولى . وهم يقصدون بالاتصال الامتداد ، والاتصال على هذا المعنى لا يقابل الانفصال ، وهم يرون أن المقدار ليس داخلاً فى حقيقة الجسمية لتفاوت الأجسام فى المقادير دون تغيير فى حقيقتها وعلى ذلك فإن الهيولى فى نظرهم هى التى تقبل المقادير والصور ، والواقع أن الجسم ليس شيئاً غير المقدار . وقول القائل إن الأجسام تشاركت فى الجسمية واختلفت فى المقدار فيكون خارجاً عنها كلام فاسد فإن الجسم المطلق بإزاء المقدار المطلق . . . وما يقال إن الجسم يحمل أنه ممتد ومتقدر فيكون زائداً عليه ليس بكلام مستقيم ، فإننا إذا قلنا إن الجسم متقدر لا يلزم أن يكون المقدار زائداً عليه ، ^(١) ومضمون الحجة المشائية فى البرهنة على وجود الهيولى أن الجسم يقبل الاتصال والانفصال وهما ضدان فلا بد من جسم قابل لهما وهو الهيولى . ويحمل الرد على هذه الحجة أن الاتصال بمعنى الامتداد أى المقدار يقبل

(١) س ٢٠٧ حكمة الإشراف ، وهذا يقترب إلى حد كبير من رأى ديكارت فى الأجسام :

L'étendue est l'essence du corps.

الانفصال وليس ضدأ له فهما إذن ليسا متقابلين وعلى ذلك فلا حاجة بنا إلى أفراد مقوم خاص لهما وهو الهیولی ، فالهیولی لأجل لها فى تقرير الجسمیة ، وخصال الكلام هو أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق وأن الأجسام الخاصة هى المقادیر الخاصة وكما تشاركت الأجسام فى المقدار المطلق وافتقرت بخصوص المقادیر المتفاوتة تشاركت فى الجسمیة وافتقرت بخصوص المقادیر المتفاوتة . (١)

٢ — يتمتع وجود الهیولی بدون الصورة ، إذ أن الجسم المنضمّن للهیولی وحدها یكون سلباً لا وجود له . والمشاؤون أيضاً یقولون إن الهیولی لا یتصور وجودها بدون الصورة ولا الصورة بدون الهیولی . وقد یحكمون بأن للصورة مدخلا فى وجود الهیولی ، وكثیراً ما یقولون إن الصورة علة ما للهیولی ، وذلك مع عدم تصور خلوها عنها ، وليس هذا ضرورياً إذ أنه یجوز أن یكون للشیء لازم لا یكون درنه ولا یلزم أن یكون ذلك علة ، أى أن الزام وجود الصورة بوجود الهیولی لا یتدعى أن نقرر أن الصورة علة للهیولی ، وإذن فالسهروردی یهاجم الفكرة الارسطیة الی تقرر أن الصورة علة صوریة للهیولی وأن الهیولی علة مادیة للصورة .

٣ — ویرى المشاؤون أن الهیولی إن فرضت مجردة ثم حصلت فیها الصورة فهذه الصورة إما أن تحصل فى جمیع الامكنة أو لا فى مكان ، وهما ظاهرا البطلان . ومضمون الحجة أن الصورة إما أن تحصل فى الهیولی بجمیع أجزائها وهذا ليس ممكناً لأنها ليست جسمیة ، ومن ناحية أخرى قد تحصل لا فى مكان لصفته الغیر الجسمیة ، وهذا غیر مقبول لأنها سوف لا تتعلق بالهیولی الخاصة بها . وهذه الحجة ليست من القوة بحيث تهدم ارتباط الصورة بالهیولی على رأى أرسطو . وشیء آخر وهو أنه ليس هناك فاصل زمنی بین التقاء الصورة بالهیولی على

(١) حکمة الإشراف ص ٢٠٧ وما بعدها .

ما يتصور الناقدون . وهناك مغالطة مذهبية في الحجة وهو أن حلول الصورة لا في مكان ليس معناه أنها لا تتعلق بهيولائها إذ ليس المقصود بالامكانية هنا المعنى المطلق بل عدم الجسمية فقط . وهذا ينطبق أيضاً على الأمور المعقولة ، ولم يقل السهروردي نفسه إنها لا يمكن أن تتعلق بمادة .

٤ — وادعاء المشائين حصول الجسمية المطلقة أولاً ثم تحل فيها الصورة .^(١) دكن يقول : إن الطبيعة تحصل ثم تتبعها العوارض وهذا كلام ضعيف ، فإن الطبيعة النوعية كالإنسانية مثلاً إن حصلت أولاً ثم تتبعها العوارض فكأن حصولها إنسانية مطلقة كلية ثم تشخص ، وهو محال إذ لم تحصل إلا متشخصة ، والمطلق لا يقع في الأعيان أصلاً .

وإذن فلا يمكن أن نسلم بحدوث الإنسانية ثم تتبعها الأعراض وكذلك لا يمكن حصول الجسمية المطلقة ثم تتبعها التخصصات .

والملاحظ على هذه الحجة أن السهروردي يرد على أفلاطون لا على أرسطو لأن فكرة حصول الجسمية المطلقة التي تنطبع فيها الصورة بعد ذلك هي الفكرة الأفلاطونية التي تقرر وجود المادة المشتركة التي تحل فيها الصورة بعد ذلك . ثم إن نقده لوجود الطبائع أولاً ثم تخصيصها بالعوارض بعد ذلك ، وذلك حينما أشار إلى الإنسانية ، وعدم إمكان وجودها في الأعيان إلا متشخصة ، هذا النقد يوجه إلى نظرية أفلاطون في المثل لا إلى موقف أرسطو بصدد الهيولى والصورة .

٥ — وقد يقال إن الجوهر الجسمي له كيانه بدون حاجة إلى التخصيص ، والواقع أن العرض له مدخل في وجود الجوهر فلا يمكن أن يكون للجوهر الجسمي كيانه بدون التخصصات أي الصور . إن الأعراض لها مدخل في وجود الجواهر بضرب من العلية أو الاشتراط ، وليس مقوم الوجود إلا ما له مدخل

في وجود الشيء ، ثم الاستعداد المستدعى للنفس الذى للبدن أليس لأجل المزاج ؟ وهو عرض وهو من شرائط حصول النفس ، فصح لأن العرض له مدخل في وجود الجوهر ، والنفوس بعد المفارقة أليست تخصص بعضها ويمتاز بعضها عن بعض بالأعراض ؟ فصح أن من مخصصات الجواهر الأعراض ، والتخصيص بها شرط وجود الحقائق النوعية . (١)

وهذا الرد أيضاً يوجه إلى أفلاطون لا إلى أرسطو ، فأرسطو لا يرى انفصال الجسمية عن الصورة في أى من حالاتها ، فالجوهر الجسمي يتألف من هيولا + صورة ، ولا يمكن الفصل بينهما إلا عقلياً فقط ، فلا يمكن تصور وجود الهيولى بدون الصورة أو الصورة بدون الهيولى .

٦ — ويذهب المشاؤون إلى أن حصول الهيئات من المواد هو حصول صورة لهذه المواد والواقع غير هذا فإذا صنعنا كرسيًا من الخشب فلا يقال عن الكرسي إنه خشب بل يقال إنه كرسي لأنه اتخذ هيئة جديدة ، وكذلك لا يقال عن البيت إنه طين وحجر بل يقال إنه بيت فقط لأن له هيئة خاصة ، وإذن فالأعراض والهيئات تغير الأشياء أو المواد ، فالحقائق الغير البسيطة إنما هي بحسب التركيبات والأساس . (٢)

٧ — وحجة أخرى لهم وهي أن الصورة جزء الجوهر ، وجزء الجوهر جوهر وهذا فيه غلط ، فإن جزءاً ما يحمل عليه أنه جوهر - بجهة ما - لا يلزم أن يكون جوهرًا ، فالكرسي يحمل عليه بجهة ما أنه جوهر ، والهيئة التي بها الكرسيوية (الكرسية) جزء الكرسي ، ولا يلزم أن يكون جوهرًا ، بل الجوهر

(١) حكمة الإنشراق ، المقالة الثالثة - المناطات (الهيولى والصورة) يراجع أيضاً فيما يخص
بموجب المشائين عن الهيولى والصورة والرد عليها ، المعات ص ١٢٥ (مخطوط) .
(٢) المرجع السابق .

الذى هو من جميع الوجوه جوهر ، يكون جميع أجزائه جوهرأ ، إن كان له جزء :

ثم قولهم الصورة مقومة للجوهر فتكون جوهرأ ، وجوهرية الصورة لكونها لا فى موضوع ، وكونها لا فى موضوع عدم استغناء المحل عنها هو أنها مقومة للمحل ، فقولنا الصورة مقومة للجوهر فيكون جوهرأ كأنما قلنا الصورة مقومة للجوهر فتكون مقومة للجوهر وهو تكرار فثبت بما ذكرنا أن الأعراض يجوز أن تقوم الجوهر ولا يقصد بالصورة فى هذا الكتاب إلا كل حقيقة بسيطة نوعية كانت أو جوهرية أو عرضية ، وليس فى العناصر شئ سوى الجسمية والهيئات لا غير ، وإذا اندفعت الصور التى أثبتوها وقالوا إنها غير محسوسة فبقيت الكيفيات وهى محسوسة (١) .

أى أنه يخرج من هذا إلى القول بأنه ليس هناك إلا الجسمية + الكيفيات المحسوسة ، وقد أشار قبل ذلك إلى أن الجسم المطلق هو المقدار المطلق ، وأن المقدار هو الامتداد ، وإذن فالجسم يتكون من الامتداد + الصفات الثانوية (الكيفيات المحسوسة) (٢) . وقد بينا أن موقفه من الجسم يقترب إلى حد كبير من موقف ديكرت .

٨ - إذا سلمنا بأنه ليس فى العناصر سوى الجسمية والهيئات ، وبطل الكلام عن الصور الغير المحسوسة ، فأما الكيفيات التى تشتد وتضعف ، ولا يمكن للمشائين أن يرتبوا عليها طبائع أو موجودات خاصة لأننا سنطالبهم بإثبات السكية للكيفية وهذا مستحيل .

انتهى السهروردي إذن إلى نفي الهيولى والصورة ولكنه مع ذلك لم يهدم

(١) المرجع السابق .

(٢) حكمة الإشراف ص ٢٠٧

الجسم الطبيعي فما دام قد قرر حقيقة الامتداد للجسم فقد أثبت وجود الأجسام ، ويمكن أن نجعل مذهبه في الجسم فيما يلي : فهناك أساسان لوجودات الظلام :

١ — الجوهر المظلم أو الذرات^(١) وهي ليست في مكان . وهذا هو الامتداد .

٢ — صور الظلام مثل الوزن والشم والذوق الخ...، وهي توجد بالضرورة في المكان . والجوهر المظلم هو الجسم المطلق ، أو الكمية الماطقة ، أو المادة المظلمة ، أو الامتداد . وليس الجوهر المظلم شيئاً قائماً بذاته ، بل هو عدم النور ، وقد اعتمد أتباع أرسطو أن الجوهر المظلم قائم بذاته ، والواقع يخالف ذلك ، فالتجربة التي تسمح بتحويل العناصر بعضها إلى بعض تؤكد وجود هذا الجوهر أو الجسم المطلق الذي تخصصه الهيئات أو الكيفيات الثابتة ، فتتألف منه الموجودات المختلفة ، ولو كان قائماً بذاته لما قبل هذه التغييرات . فهناك إذن الجوهر المظلم أو الجسم المطلق ، وهو عدم محض إذا قيس بالجوهر النوراني ، وهناك الكيفيات الثابتة ، ويسمى صور الظلام ، والجسم لا يتألف من اجتماع الجوهر المظلم + صور الظلام محض ، بل يتطلب إشراق النور على الطرفين ، ويختلف إشراقه شدة وضعفاً فتترتب الأشياء في الوجود تبعاً لهذه الإشراقات . ومن ذلك يدرك العقل وجود المادة وهذا في دائرة الأجسام ، وإذن فوجود الأجسام راجع إلى إشراق النور وهو بمثابة إدراك لها إذ لا وجود لها في ذاتها والمادة التي يدركها العقل هي التي يتقرر وجودها ، وحتى صور الظلام أو الصفات الثابتة كالشم والذوق والوزن التي يسميها الكيفيات سببها النور . وهنا نرى تشابهاً أساسياً بين موقف كل من باركلي من المادة والموقف الإشراقي الذي جعل المادة وجوداً اعتبارياً

(١) ويرى إقبال في كتابه (تطاور الفلسفة عند الفرس) أن الذرات هنا تقترب من ذرات الأشعرة بينما يرى الدهروردي يهاجم مذهب الذرة عند الأشعرة ويرى أن الجزء الذي لا يتجزأ ما دام لا يتجزأ لاقى الوهم ، ولا فرضاً ولا نهلاً فليس له وجود مادي — هياكل النور — الهيكل الأول ص ٤٧ — ٤٨ .

مرتبطاً بالإدراك العقلي ؛ فالجسم موجود إستيمولوجى . والموقف هنا يقترب من أفلاطون ويبتعد كثيراً عن أرسطو فليس الجسم إلا شبحاً يستند فى وجوده إلى إشراق الأنوار أى المثل العقلية كما بينا . وعلى الرغم من مهاجمة السهروردى للهيولى الأرسطية إلا أن فكرة الجسم المطلق لا تبتعد كثيراً عن الهيولى الأرسطية من حيث مدلولها ، حتى أن شارح السهروردى نفسه يلبس عليه التمييز بين الاثنين فيرى أن الجسم المطلق عند الإشراقين هو الهيولى عند المشائين (١) ، ونجد السهروردى فى مواضع من حكمة الإشراق يهاجم الجسمية المطلقة فى إحدى حججه التى خصصها للرد على أرسطو (٢) . وفى مواضع أخرى يطلق الهيولى على الجسم كله أو يقصد بها الجسمية المطلقة (٣) ، فهذه الأشياء ينقلب بعضها إلى بعض فلها هيولى مشتركة ، والهيولى (هو) البرزخ نقول له فى نفسه برزخاً وبالقياس إلى الهيئات ، حاملاً ومحللاً ، وبالقياس إلى المجموع منه وهو النوع المركب ، هيولى ، ، هذا على اصطلاحنا نحن ، وهيولى الأفلاك غير مشتركة ومجموعها لا يتبدل ، .

وإذا استعرضنا بحمل النقد الذى يوجهه الإشراقيون إلى الهيولى والصورة نرى أنهم لم ينجحوا فى هدم فكرة الهيولى . بل قبلوها تحت اسم جديد هو الجسم المطلق ، . أما الصورة فإن موقفهم منها معقد بعض الشيء ، فهم يعترفون بالصفات الثانوية ويقولون إنها صور حسية ، ولكنهم يحسون أن الوقوف عند هذا الحد لا يقيم وحدة الجسم الطبيعى ولا يؤكد وجوده ، ويكون الموقف الأرسطى بذلك أقوى بكثير من موقفهم ، لأن الصورة تسبغ على الجسم وحدة طبيعية وتماسكا حقيقيا لا تمنحه إياه الكيفيات الثانوية ، هذا على الرغم

(١) حكمة الإشراق ص ٢٢٨ وس ٤٢٧ .

(٢) المقالة الثالثة ، المغالطات .

(٣) دون الموافقة على إشراق النور على الصفات الثانوية .

من أن موقف الإشراقيين بصدد الجسم سيقفه بعض الحسين بعد ذلك .

والمشكلة ترجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وكان أفلاطون قد رفع الصور إلى العالم العقلي وجاء أرسطو وأنزلها إلى الأرض وربطها بالاجسام وأشار إلى الاتحاد الجوهرى بين الصورة والهوى . ولما كان السهروردي أفلاطونيا في تفكيره فإنه أعاد الصور إلى ما كانت عليه ، وجعل المحسوس فارغا ، أى شيئا لا قيمة له بدون إشراق النور ، إذ أن إشراق النور وهو إشراق عقلى ، هو الذى يظهر الكيفيات الثانوية ويمنحها الوجود ، أو بمعنى أعم ، هو الذى يمنح الجسم الوجود ؛ فالجسم وهو يتألف من جوهر مظلم + صور ظلام لا وجود له بدون إشراق النور عليه . وهذا هو الموقف الأفلاطوني يتخذه السهروردي ويحاول إدماجه فى المذهب الإشراقى ؛ فالإشراق العقلى يحل محل الصور العقلية أو المثل الأفلاطونية ، وعلى ذلك يصبح الجسم ولا سند له من العالم المحسوس ، والعالم المحسوس نفسه وهم باطل .

الفصل الثالث في أحكام البرازخ

١ — العناصر ثلاثة :

يرى المشاؤون أن العناصر أربعة وهى :- الماء والتراب والهواء والنار ، والواقع أن النار ليست عنصراً مستقلاً، ذلك أن الهواء قسمان :- (١) قسم لطيف ، (٢) وقسم حار هو النار ، إذ ليست النار إلا هواء حاراً ، والنار لا تحرق بل الهواء هو الذى يحرق . كذلك الأجسام التى ترتفع حرارتها . وإذن فليست العناصر أربعة على ما يذهب المشاؤون بل هى ثلاثة فقط هى : الأرض والهواء والماء ، وأصولها ثلاثة حاجز ومقتصد ولطيف (١) ، فالأصول ثلاثة : حاجز ومقتصد ولطيف . واعلم أن اللطيف [أى الهواء] ليس من شرطه كمال الحرارة ، فإنه بعد اللطف قد تقل فيه ، ولهذا فن الماء ما هو أشد حرارة من الهواء وإن مسمى ما اشتد من الهواء حرارته ناراً فذلك مسلم جوازه فيكون اللطيف منقسماً إلى قسمين : باعتبار شدة كيفية واحد ، وضعفها (٢) ، وعلى ذلك فقد خرج على التقسيم التقليدى للعناصر يجعلها ثلاثة وعدم اعتبار النار عنصراً رابعاً محسوساً .

وإذا أضفنا هذا الموقف إلى تقديس الفرس للنار نجد أنه يخرجها من نطاق العناصر المحسوسة ، فهى أقرب إلى المعقول منها إلى المحسوس وقد أشار فى مواضع كثيرة من كتبه إلى النار المعقولة ووجوب تعظيمها حتى أن شارح حكمة الإشراق يذكر أن تعظيم النار واجب فى شريعة الإشراق : ، وانقلاب

(١) الحاجز هو التراب والمقتصد الماء واللطيف الهواء .

(٢) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة س ٤٢٢ و ص ٤٢٣ .

الهواء ناراً ذات نورية في القدح والنفخات العظيمة التي تجعل الهواء ناراً ذات نورية والنار ذات النور شريفة لثورتها وهي التي انفقت الفرس على أنها طلسم أردبمشت وهو نور قاهر فياص لها (١) . . . ومن شرف النار كونها أعلى حركة وأتم حرارة وأقرب إلى طبيعة الحياة وبها يستعان في الظلمات ، وهي أتم قهراً وأشبه بالمبادئ . وهي أخت (٢) النور الإسفهبذ الإنسى ، وبها تتم الخلافتان صفرى وكبرى ، فلذلك أمر الفرس بالتوجه إليها فيما مضى من الزمان . . . (٣) . وكما تضىء النفس عالم الأرواح كذلك تضىء النار عالم الأجرام ، وكما أن الخلافة الكبرى للنفس (٤) فللنار الخلافة الصفرى .

٢ - الكون والفساد :

هو التغير الحاصل في الصور الجوهرية (حسب أرسطو) ؛ واتحاد العناصر تحت تأثير الأجرام السماوية ينتج صور المادة المختلفة كالسيولة والغازية والصلابة . وتحول هذه العناصر هو الذى يمثل الكون والفساد في عالم الظلام ، وترجع كل مظاهر الطبيعة من مطر وسحاب ورعد وبرق إلى هذه التغيرات التي تقوم على مبدأ الحركة والتي تفسر باتصالها المباشر أو الغير المباشر بالنور الأول .

وتحول العناصر الثلاثة مثل تحول الهواء إلى ماء بالكثائف ، والماء إلى تراب - بدليل خروج الماء من الحجر وانقلاب الماء أرضاً - يمرى من استحجار المياه في الحال (٥) ، والهواء يمكن انقلابه إلى نار نورية أى نار ذات نور

(١) حكمة الإشراف ص ٤٢٧ .

(٢) في الأصل « وهو أخو النور الإسفهبذ » وهو يقصد أن يجعل النار مذكراً لامؤثراً .

(٣) حكمة الإشراف ص ٤٣٥ .

(٤) يلاحظ قوله عن النفس إن لها الخلافة الكبرى أى الإمامة وقد أشرنا إلى هذا

في موضع سابق .

(٥) حكمة الإشراف ص ٤٢٦ .

لا مجرد حرارة ، و انقلاب الهواء نارا يرى في القدح والتفاحات العظيمة ، .
وقد دلت أيضاً على إمكان تحول الماء إلى هواء والتراب إلى ماء والنار
إلى هواء .

ولكن كيف يتم الكون ؟ النظرية الأرسطية تقرر أن الكون عبارة عن
إحلال صورة محل صورة أخرى ، وقد بينا كيف يهاجم السهروردي نظرية
الهيولى والصورة وكيف أنه لا يقبل إلا الجسم المطاق والكيفيات المحسوسة ،
وأن الجسم المطلق هو بمثابة الهيولى المشتركة . وإذن فالكون بهذا المعنى هو إحلال
كيفية محسوسة محل كيفية محسوسة أخرى وذلك بعد استبعاد فكرة الصورة ،
ويحدث الكون بمساعدة الأنوار الفائضة .

٣ - الاستحالة في الكيف :

هي التغير في الكيفيات ، ولكننا أشرنا إلى أن الكون إحلال كيفية
محسوسة محل كيفية أخرى ، والاستحالة في الكيف هي تغير في الكيفية ، وعلى
ذلك فيصير الفرق بين الكون والاستحالة في الكيف فرقاً في الدرجة لا في النوع ،
فالكون تغير أساسي في الكيف ، أما الاستحالة فتغير بسيط فيه ، فالاختلاف
إذن راجع إلى شدة التغير وضعفه ، فتسخين الماء بالحرارة في أول مراحلها بعد
استحالة ، أما إذا استمر التسخين وتحول الماء إلى بخار فيعد هذا كوناً .

ويبدأ السهروردي بالرد على أصحاب النظريات المخالفة ، فيتناول مذهب
الكمون والبروز ، الحرارة التي توجهها الحركة ليست كما يظن أنها كامنة وأظهرتها
الحركات واعتبر بالماء المتخضخض ، فإن ظاهره وباطنه يتسخن وكان قبل ذلك بارداً ،
ولو كانت خارجة من الباطن [كما يظن أصحاب الكون] لبرد الباطن . ويرد أيضاً
على القائلين بأن الماء لا يتسخن بالنار بل يغشوه فيه أجزاء نارية معها الحرارة ،
وهذه الأجزاء الفاشية فيها هي المسخنة لها لا مجاورة النار ، يرد عليهم بقوله

لأنه لو ثبت ذلك لاقضى أن الماء في الإناء الحزفي يسخن أسرع من الماء الموضوع في قدر معدني ، وذلك لأن الأول مسامي فيساعد على انتشار هذه الأجزاء التي تحمل معها النارية ، مع أن الواقع يشير إلى عكس ذلك ، إذ أن الماء في الآنية المعدنية يسخن قبل الماء الموضوع في الآنية الحزفية .

٤ — المزاج :

ثم ينتقل إلى الكلام على القوابس والمواليد الثلاثة . فيذهب إلى أن القوابس أى الأرض والماء والهواء إذا امتزجت بسبب الأشعة الكوكبية وفعلها فيها . وانفصالها عنها ، ثم الفعل والانفعال المزاجي بينها ، حصل منها المواليد وهى : المعدن^(١) والنبات والحيوان دون الآثار العلوية ، إذ ليس فيها فعل وانفعال مزاجي . والمزاج هو الكيفية المتوسطة الحاصلة من كيفيات متضادة ، هى الكيفيات الأولى المحسوسة فى العناصر المتضادة بالذات ؛ وشرط المزاج تفاعل العناصر إذ لولا التفاعل لكان الاجتماع تركيباً لا مزاجاً متشابه الأجزاء . والنوع باق فى الممتزج إذ التغير كينى لا جوهري أى لا يعتبر فساداً . والمزاج توسط المجتمعات من الكيفيات . والغالب على المواليد الثلاثة الجوهر الأرضى لحاجتها إلى حفظ الأشكال والقوى ، وهو لا يمكن دون غلبة الجزء الأرضى عليها . ويرعى هذه المواليد ويعنى بها اسفندرامذ رب نوع الأرض وهو النور القاهر الذى طلسمه الأرض ، وتنفعل الأرض من جميع الأصنام انفعال الإناث من الذكور ، فكذلك يتفعل اسفندرامذ من الأنوار القاهرة الأخرى انفعال الإناث من الذكور .

(١) « من المعادن ماله برزخ نورى ولذلك يشع منه نور فيسكون شبيهاً بالبرازخ العلوية كالذهب والزربرجد ولذلك يعزه الناس ويعلمون إلهه » المقالة الرابعة ، حكمة إشرافية .

٥ — الطبيعة :

وإذا جردت الأرض من الكيفيات ، واعتبرت طبيعتها بعد ذلك فإن طبيعتها في هذه الحالة هو نورها القاهر اسفندرامذ ، وطبيعة كل شيء جرد عن كيفياته هي رب ذلك النوع . فأرباب الأنواع هي طبائع الأنواع ومدبراتها ، ولهذا سمي صاحب إخوان الصفا الطبائع بالملائكة المدبرة للعالم ، ورد يحيى النحوى على أرسطو في تعريفه الطبيعة بأنها مبدأ أول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات بأن هذا لا يدل على الطبيعة بل يدل على فعلها فقال : الحق أن الطبيعة قوة روحانية سارية في الأجسام العنصرية يفعل فيها التصوير والتحليق وهي المدبرة لها ومبدأ لحركاتها وسكونها بالذات وتفعل لغاية ما إذا بلغت إليها أمسكت . واستشهاد برديجي النحوى على أرسطو يشير إلى قبوله لرأيه في أن الطبائع روحية ، واتجاه المذهب يؤدي إلى هذا التقرير ، وقد ذكرنا حين الكلام عن الجسم المادى أنه يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة ، وأن الجسم لا يدرك أو يوجد إلا بإشراق نوراني عليه ، فإذا حللنا الجسم المادى أو الشئ : thing ، نجد أن الذى يمثل الشئية الحسية فيه هي الكيفيات المحسوسة ، وأن وجود الشئ وحضوره للحس ووقوعه تحت الإدراك يتعاقب بأمر آخر هو رب نوعه الذى يشرق عليه من نوره ، ولا شك أن هذا النور عقلى محض ، وإذن فالأشياء تتعلق بطبائعها المثيرة الروحانية .

ولكن نظرية الطبائع الروحانية قد لا تقف عند هذا الحد ، وقد أشرنا حين الكلام على نظرية المثل أن السهروردي قبلها وتأثر بها فهو يشير إلى الطباع النامية وهي مبادئ الأشياء ويعتبرها مثلاً للوجودات كما قال أفلاطون وأن الأشياء — كما نحسها — أشباح لاحقيقة لها وأنها تستند في وجودها إلى عالم المثل وأن إدراكنا لها يتم بضرب من التذكر ، ويقترب التذكر الأفلاطوني من الإشراق هنا من

حيث وظيفة كل الميتافيزيقية ، وأثر كل منهما على عملية الإدراك . وإذن فأرباب الأصنام هي المثل وهي الطباع الثامة حسب مذهب السهروردي ، والجسمية وـ الأجسام لانستند في وجودها إلى مبدأ حقيقي يؤكد وجودها ويحفظه . أو بمعنى آخر النور وجود والظلام لا وجود .

ومذهب السهروردي في الطباع الروحانية قد يقرب بعض الشيء من مذهب ديكارت في الطباع البسيطة : Les natures simples فهي عند ديكارت ذات طابع عقلي ، إذ البساطة الديكارتية صفة عقلية وديكارت نفسه يهدم الجسم المادى فتبقى الطباع أصولا عقلية ، ولكن موقف ديكارت لا يستند إلى دعائم ميتافيزيقية مذهبية (غير العناية الإلهية) كما يستند أفلاطون أو السهروردي إلى المثل أو الأنوار .

ويأتى بعد المواليد الثلاثة في المرتبة مزاج الإنسان وهو أكثر الأمزجة تماما واعتدالا . واستدعى هذا المزاج كالا فتحة الواهب وهو النور القاهر المسمى اسفندرامذ نفسا ناطقة هي (الإسفهبذ) وهي التي تدبر أمره .

٦ - الأنوار القاهرة والتغير :

هل تخضع الأنوار القاهرة للتغير كما تخضع المواليد الثلاثة ؟ يقرر استحالة تغيرها لأن تغيرها معناه الإقرار بتغير الفاعل وهو نور الأنوار وهذا باطل . وإذن فيستحيل تغير الأنوار القاهرة : والأنوار القاهرة علمت استحالة تغيرها . فإن تغيرها لا يكون إلا لتغير الفاعل وهو نور الأنوار ، ويستحيل التغير عليه فلا تغير له ولا لها .

ولكن ليس معنى انتفاء التغير عدم حصول شيء من الأنوار القاهرة . إذ يحصل منها ما لم يكن - مثل حصول النفس من الواهب وأرباب الأصنام كالصور

والنفوس وغيرها مما يتوقف على مزاج واستعداد - لاستعداد متجدد لتجدد الحركات الدائمة ، ويجوز أن يكون الفاعل تاما ويتوقف الفعل على استعداد القابل ، وبقدر اعتداله يقبل من الهيئات والصور ما يليق بهذا الاستعداد مع معاونة السيارات ، ويصدر عن روح القدس وهو رب النوع الإنسانى معنى جبرائيل ، ويحصل فى مقابل المزاج الإنسانى الأتم نور يتصرف فى الأبدان وهو إسفهبذ الناموت [أى النفس الناطقة المتعلقة بتدبير البدن] .

أى أن المقصود بالتغير فى دائرة الأنوار دوام الإشراق والفيض ، فالنور الأعلى يشرق على ماتحته ، وما تحته يشاهد النور الأعلى وينتج عن هذا كما بينا موجودات نورانية جديدة وندوم الإشراقات وتستمر حركة الإيجاد دون توقف وهذا هو معنى التغير بصدد الأنوار .

الفصل الرابع

تقسيم البرازخ

الجسم إما فارد ، وإما مزدوج ، والفارد هو المفرد البسيط الذى لا تركيب فيه كالآفلاك والعناصر ، والمزدوج هو المركب من الآفلاك والعناصر مثل المواليذ الثلاثة (١) لتركب كل منها

والفارد إما : ١ — أن يكون حائزاً كالارض وهو ما يمنع النور من النفاذ بالكلية والوصول إلى ما بعده .

٢ — أو يكون لطيفاً كالهواء وهو الذى لا يمنع النور أصلاً .

٣ — أو يكون مقتصداً وهو الذى يمنع منعا غير تام ، كالماء الصافى والجواهر المعدنية الشفافة .

والبرازخ القابسة :

هى العناصر التى تستمد نورها من الآفلاك على صورة أنوار عرضية ، واستعدادات مختلفة ، ولا يخرج الفارد القابس أى البسيط العنصرى عن الأقسام الثلاثة وهى : الأرض والهواء والماء ، وهو (١) إما أن يكون قابساً حائزاً كالارض ، أو (٢) مقتصداً كالماء ، أو (٣) لطيفاً كالهواء . وليس بيننا وبين البرازخ العلوية حاجز ولا مقتصد وإلا حجب عنا الأنوار العالية .

وأما المزدوج أو المركب فينسب إلى أحد أقسام الفارد بحسب غلبة أى قسم منها عليه ، فإن غلبت الأرض كان المركب حائزاً وإن غلب الماء كان مقتصداً ،

(١) سميت الآفلاك بالآباء والعناصر بالأمهات وما يتولد منها بالمواليذ .

وإن غلب الهواء كان لطيفا ، وكل مركب فبحسب الغلبة ينسب إلى أحد هذه ، (١) .
ومادة أجرام الافلاك أنثرية ، أما مادة الأجرام السفلية فهي عنصرية غير
أنثرية . وقد أشرنا إلى أن الجسم يتألف من الجسم المطلق + الكيفيات المحسوسة
مع إشراق النور عليه ؛ وهذا تحليل للجسم من الناحية الفلسفية ، أما من
الناحية العنصرية فإن الأجسام كلها إما تراب أو ماء أو هواء أو مزيج من هذه .
ولكل جسم طابعه الخاص حسب العنصر أو العناصر التي تكونه .

الافلاك :

والأفلاك أجرام تترتب إلى جوار الجواهر النورانية ، وقد صدرت من
جهات النقص في هذه الجواهر في سلسلة تنازلية . وأول هذه الأفلاك البرزخ
المحيط أو الفلك المحيط ، وهو جسم واحد بسيط مستدير ، لأن الشكل الكروي أكمل
الاشياء ، غير منقسم بالفعل ، ولا مركب ، وهو محيط بجميع الأجسام ، وعدد
الجهات ، وهو لإبداعى حصل دفعة من العقل المفارق ، وايست به جهات معينة ،
فإن الصاعد من المركز موليا وجهه جهة معينة يسمى أسفله أسفل وما يصعد
عليه أعلى .

ويقارن السهروردي حقيقة البرزخ المحيط بالأرض فيذكر في المطارحات (٢)

(١) مقالة ٤ فصل ١ ، حكمة الإشراق .

(٢) « ليس غاية السفلى الأرض ولا السفلى يتعين بالأرض بل يتعين بمركزية المحدد ، فإذا
فرض جسم يقطع الأرض فيحصل له بمحضته نسبة إلى المحدد بما أخذ من الحيز بالقطع لأجزاء
الأرض سفلية كسفلية الأرض فإن السفلى يتعين بنفس المحدد ، بخلاف الصاعد إلى فوق ،
إذ المحدد لا يمينه شيء يتحدد به موضعه ويصير كل ما وصل إلى حيزه له حصه من الفوقية
كفوقية المحدد ، فالمحدد له الفوقية بماهيته ، والأرض لها السفلية لمصولها في حيز على نسبة
محدودة من المحدد حتى لو خرجت الأرض من ذلك الحيز ضربا المثل كانت متحركة إلى فوق
ونازلة للسفل فليست السفلية بها » .

أن الأرض على نسبة معينة من البرزخ المحيط وما دامت في حيزها المعين ولم تخرج بعيدا عنه فهي سفلية بالنسبة إلى البرزخ ، وليس معنى هذا أن الأرض في المكان الأسفل باستمرار بل إن السفلية تتحدد بالنسبة إلى مركز البرزخ المحيط واتجاه أى جسم يقطع المحدد إلى المركز من الجهة التى بها الأرض ، أو من الجهة المقابلة لها . فتصبح الفوقية والسفلية بالنسبة للأرض اعتبارية وعلى العموم للبرزخ المحيط الفوقية المطلقة باستمرار لأنه يحيط بالأرض من جميع جهاتها .

المكان :

(١) وهذا البرزخ - أى البرزخ المحيط - لا مكان له لأنه يحدد المكان ؛ وقد عرّف المكان بقوله المكان هو باطن حاويه الأقرب ، وما لا حاوى له لا مكان له والمحدد الذى هو البرزخ المحيط لا حاوى له وإذن فلا مكان له ، وهذا التعريف للمكان هو نفس التعريف الأرسطى للمكان في صورة موجزة فهو على رأى أرسطو « السطح الباطن للجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى . »

الافلاك والكواكب والثوابت :

ويضم الفلك المحيط سلسلة من الافلاك والكواكب والثوابت لاحتصرها ولا يمكن للبشر الإحاطة بها وهى مرتبة ، بل إن ترتيبها ظل لترتيب عقلى بين الانوار لأنها علل الاجسام وهيئاتها .

نقوس الافلاك :

« وعالم الانيرأى عالم الافلاك والكواكب عالم حى وذلك لأن كل فلك يتحرك بالإرادة ، ولكل فلك نفس مدبرة . وتسمى عقول الافلاك والكواكب

(١) المقالة الثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراق « البرزخ المحيط بالأرض » .

والمدبرات العلوية ، أما النفوس الناطقة الإنسانية فتسمى بالمدبرات السفلية ، ونفوس الأفلاك أنوار مجردة قائمة بذواتها مدركة للعقول ، وهناك فرق بين أجسامنا وأجسام الأفلاك ، فبينما الأولى لها ميل يخالف ميل نفوسنا - لأن ميل أبداننا إلى جهة المركز ، وميل نفوسنا قد يكون إلى تلك الجهة كالنازل من علو إلى أسفل وقد يكون إلى خلافها كالصاعد من تحت إلى فوق - نجد أنه ليس لأجرام الأفلاك ميل يخالف ميل نفوسها ، وإذن فإن برازخ الأفلاك مقهورة لمقولاتها لأنها تحركها هذه الحركات الدائرية المستديرة . (١)

الأفلاك لا تفسد :

الأفلاك تتحرك حركة مستديرة على الدوام ، ولذلك لا تفسد ، لأنه لا مبدأ ولا نهاية موقوفة ، وذلك على عكس الحال فيما إذا كانت تتحرك حركة مستقيمة ، فإنها تبدأ بالكون أى باجتماع الأجزاء ثم تنتهى بالفساد أى بانفصال الأجزاء . وحركة الأفلاك لا تتم لمقصد غرضي شهواني بل لمقصد نوري عقلي كلي ، لأن المقصود بالشهوة حفظ النوع ، والأفلاك ليست في حاجة إلى ذلك الغضب والاحتراز عن المفسدات ، فالأفلاك لا تفسد . (٢)

السكواكب السبعة السيارة :

وهي الشمس والقمر (النيران) ، والخمسة المتحيرة : زحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ، فإن لكل منها تحركات مختلفة بطيئة وسريعة ، ولذلك اقتضى وجود برازخ متعددة لكل من هذه الحركات ، والبرازخ التي للسبعة أفلاك غير غنية تفترق في تحققها وكالاتها إلى نور مجرد . أما الشمس فإن الفرس يسمونها

(١) الفصل الرابع ، المقالة الثانية ، حكمة الإشراق .

(٢) هياكل النور ص ٦٩

« هورخش ، وهى أعظم أنوار الطائفة العرضية أى طائفة أرباب الأصنام النوعية والأجسام ، وهى نور شديد الضوء يؤثر فى الامتزاجات العنصرية ويفيض النفوس الناطقة والصور والأعراض ، وهى فاعلة النهار ورئيسة السماء والعالم الجسماني ، ويذهب أصحاب المكاشفات العقلية إلى وجوب تعظيمها ، وقد أشرنا إلى أنه من الواجب تعظيمها فى سنة الإشراق كما يقول السمروردي^(١) . ويقول الشارح إن السمروردي اتخذ تعظيم الشمس من الديانة الفارسية القديمة وكان الفرس يعبدون النار على أنها مظن للشمس .

دعاء الشمس والكواكب :

ولما كان للشمس والكواكب أثر فى تنوير العالم الارضى لذلك فهو يورد أدعية كثيرة فى كتبه لها . ويقول الشارح^(٢) إن للصنف أدعية مشهورة للكواكب السبعة ، وكانت له فى كل يوم من أيام الأسبوع دعوة خاصة يدعو بها لواحد من السبعة ، وقد وفاها بالتعظيم والمدح بما لا مزيد عليه . فقال فى دعوة الشمس : « أهلا بالحنى الناطق الأنور ، والشخص الأظهر ، الكوكب الأزهر ، السلام عليك وتحيات الله وبركاته أيها النير الأعظم ، والسيار الأشرف الطابع ، المبدع ، المتحرك فى عشق جلال باريه ، أنت هورخش الشديد قاهر الغسق ، رئيس السماء ، فاعل النهار بأمر الله تعالى ، ملك الكواكب سيد الأشخاص العلوية ، مالك رقاب الأنوار المتجسدة بحول الله تعالى وقوته المطاعة ، الجرم المنير ، الزاهر الحكيم الفاضل ، أكبر أولاد القدس ، منه الأضواء المتحجبين ، خليفة نور النور فى عالم الأجرام »

هذه النظرية فى تفسير الجسم والمادة تعود بنا إلى مواقف الطبيعيين الأوائل

(١) حكمة الإشراق ص ٣٥٧

(٢) حكمة الإشراق ، هامش ص ٣٥٧

من اليونان ، واستنادهم إلى العناصر الأربعة ، غير أن المهروردي كما يتضح من موقفه يتكلم عن ثلاث عناصر فقط هي : الماء والهواء والتراب ، وأما النار فهي هواء حار .

ونرى في نظرية المهروردي عن الأفلاك والكواكب استمرارا للنظرية الأرسطية التي ترتب الأفلاك عمولا . وقد تأثرت هذه النظرية بموقف الصابئة فيما يختص بتقديس الكواكب ، حتى أن المهروردي يجعل لكل كوكب أدعية خاصة به ، ويرى أن الكواكب واجبة التقديس في شرعة الإشراف ، أما الكلام عن الشمس بصفتها أحق الكواكب بالدعاء والتعظيم فذلك لأن الفرس كانوا يعبدونها ، وقد كان هو فارسي الأصل والعاطفة .

الفصل الخامس

الزمان والحركة

المقولات :

يذهب المشاؤون إلى أن المقولات عشر ، وهي الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة والملك والزمان والمكان والوضع والفعل والانفعال . ويرد السمروردي عليهم بأن هناك خمس مقولات فقط هي : الجوهر والكم والكيف والحركة والإضافة أو النسبة ، وأما الملك فيدخل تحت الإضافة ، وكذلك الزمان والمكان والوضع ، أما الفعل والانفعال فيدخلان تحت الحركة (١) ، وقد جعلوا للحركة قسما خاصا لأنه لا يتصور ثباتها مثل الجوهر والكم والكيف والإضافة .

أولا - الحركة :

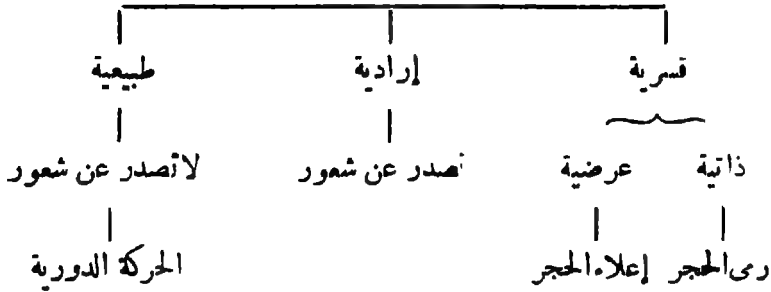
وقد تناولنا فيما سبق دراسة الجوهر الزوراني والجوهر الظلاني وعرضنا المظاهر العقلية والحسية التي تعرض لكل ، وقد عرضنا أيضا لحركات الأفلاك ونريد هنا أن نعرض للحركة في مجملها ، ولما كان الزمان مرتبطا بالحركة على رأى أرسطو (حسب تعريفه له) (٢) لذلك سنعرض للزمان أيضا .

والحركات إما قسرية وإما إرادية أو طبيعية ، والقسرية إما ذاتية كرى الحجر ، أو عرضية كإتلاء الحجر ، والإرادية هي التي تصدر عن شعور . أما الطبيعية فهي التي لا تصدر عن شعور ما .

(١) يجعل المقولات خمس هي : الجوهر والكم والكيف والحركة والنسبة (الإضافة) ، والزمان والمكان يدخلان في النسبة ، فالزمان هو نسبة الشيء إلى زمانه ، والمكان هو نسبة الشيء إلى مكانه . راجع المطارحات ص ٢٧٩ ، المذرع الثاني .

(٢) المطارحات ، المذرع الثاني - الفصل الخامس .

الحركة



حركات الأفلاك

حركات الأفلاك دورية^(١) تامة والدورة تتم في كل يوم وليلة وهي علة حدوث الحوادث ، والأفلاك لا تكون ولا تفسد وهي في حركاتها ومناسباتها متشبهة بمناسبات الأمور القدسية .

١ — يستدل بحركة الشمس من الليل إلى النهار ومن النهار إلى الليل على أن حركتها دورية والشمس تدور حول الأرض المستديرة .

٢ — هذه الدورة أى حركات الأفلاك هي التغيرات التي تطرأ على المناخ ، وهي علة ازدهار الحياة النباتية .

٣ — الأفلاك لا تكون أو تفسد أو تتركب من بسائط وإلا لزم التحلل وعدم دوام الحركات ، ولزم الحدوث الموجب لتقدم حركات وبرازخ أخرى عليها محيطة دائمة ، لأن كل واحد من الكون والفساد والتركيب من البسائط لا بد

(١) يستدل على أن حركة الأفلاك دورية بأن الحركة الحادثة ترجع إلى أخرى حادثة وهكذا إلى ما لانهاية ، ويمكن إذا فرضنا أن وجود هذه الحوادث على سبيل التجدد والتعاقب الغير المنقطع دائماً ، فيبقى أن يكون في الوجود حادث متجدد لا ينقطع وما يجب فيه التجدد إلى ما لانهاية إنما هو الحركة ، لا الحركة المستقيمة ، لتناهى أبعادها واسكنها الحركة الدورية حركة الأفلاك غير المنصيرية « راجع مقالة ثانية ، فصل رابع ، حكمة الإشراف » .

له من علة حادثة . والحوادث إنما تكون من حركات الأفلاك ، ويلزم من الحدوث الموجب لعدم الأفلاك وجودها وهو محال ، وإذن الأفلاك لا تكون ولا تفسد .

٤ — يستدل على أن الأفلاك متشبهة في حركاتها بالأنوار العقلية ، ويرد على المشائين القائلين بأن عقلاً واحداً يؤثر في كل فلك بأنه لو كان عقلاً واحداً لتشابهت حركات الفلك ولم يكن هناك تغيير في الحركات ، والواقع يبطل ذلك ، وإذن فالفلك يتأثر بالقواهر كلها وبمناسباتها . وهو يتكلم عن الدور وهو الذى تحصل فيه الأفلاك على النسب العقلية ثم تنزل إلى العالم الجسماني فينتهى الدور وتقوم القيامة .

٥ — البرزخ الميت لا يدور بنفسه بل بغيره ، والأفلاك التى تحت الفلك المحيط لها حركات خاصة بها قد تختلف عن حركة الفلك المحيط في الاتجاه ، ولكن حركة الفلك المحيط تحمل معها الأفلاك جميعها ، وإذن فالأفلاك تتحرك بالعرض تبعاً لهذه الحركة العامة ، أما حركة كل منها الخاصة بها فهى الحركة الذاتية لها ، وذلك مثل حركة السفينة والمسافرين فيها^(١) .

ولما كانت نفس الفلك هى التى تفيض حركانه لذلك كان تحريكها لجرم الفلك تحريكاً اختيارياً وحركتها إرادية ، وأما حركة جرم الفلك فهى حركة قسرية لأنه خاضع لنفس الفلك .

٦ — الأفلاك لا تحتاج إلى تغذ أو نمو لحركتها إلى الجواهر العالية لا المسافة ، ولا ينقطع عنها شروق أنوار الله المتعالية وأمداد اللطائف الإلهية^(٢) . وينبعث من كل إشراق حركة ويستعد بكل حركة لإشراق آخر ، فدام تجدد الإشراقات

(١) ص ٣٣١ حكمة الإشراق .

(٢) هياكل النور — الهيكل الخامس ص ٧٠

بتجدد الجركات ، ودام تجدد الحركات بتجدد الإشراقات ، ودام بتسلسلها حدوث الحادثات من العالم السفلى ، . وحركات الأفلاك بعدما تخنها لاستقبال نفحات الفيض من الأنوار العليا .

سبب حركات الأفلاك :

يفيض على نفوس الأفلاك شعاع نوراني هو أمر قدسي لذيد يسبب هذه الحركات .

والأنوار القاهرة التي لا تصرف في الأبدان أشرف من الأنوار المجردة المدبرة للأبدان لبعد الأولى عن الظلمات واقتراب الأخيرة منها . والأفلاك لا بد أن تهدف لغاية من حركاتها وهذه الغاية لا بد أن تكون متجددة دأمة لا تنتهي ، وهي شعاع قدسي لذيد يفيض على نفوسها من الأنوار القاهرة ومن نور الأنوار ، والإشراق هو سبب الحركة ، فإن النفس إذا انفعلت بما يشرق عليها من إشعاع فأنض فإن بدنها ينفعل كذلك ويتحرك ، فكذلك نفس الفلك إذا انفعلت بالذات القدسية للإشراقات العقلية ينفعل عن ذلك بدنها ، وهو الجرم الفلكي ، بالحركات الدورية المناسبة للإشراقات النورية . وكما تدوم حركة البدن واضطرابه لأهل المواجيد بدوام البارقات الإلهية الواردة على نفوسهم ، كذلك تدوم حركات الأفلاك ومواجيدها بدوام ورود الإشراقات على نفوسهم ، فالتحريكات معدة للإشراقات والإشرافات نارة أخرى موجبة للحركات ، والحركة المنبعثة عن إشراق غير الحركة التي كانت معدة لذلك الإشراق فلا دور ممتعا ، فلا زالت الحركة شرط الإشراق ، والإشراق نارة أخرى يوجب الحركة التي بعده ، وهكذا دائما ، وجميع أعداد الحركات والإشراقات مضبوطة لمعشق مستمر وشوق دائم . ويتم توالي الحركات على نسق واحد في الأفلاك لتوالي الأنوار السانحة على نسق واحد في الأنوار المدبرة ، لأن فيضان الأنوار المتابعة من نور الأنوار على ماتحته على وتيرة واحدة .

واختلاف المدبرات في الحركة الدورية راجع إلى النور السامع الذي يأتيها من نور الأنوار ، أما اختلاف حركاتها فذلك راجع لاختلاف علوها الفاعلية من حيث الشدة والضعف وهي ، القواهر ، .

انتهاء الحركات إلى الأنوار الجوهرية :

يقول المهروردي : . . . ولك أن تعلم أن الحركات كلها سببها الأول إما نور مجرد مدبر للبرازخ العلوية والإنسان وغيره ، وإما الشعاع الموجب للحرارة المتحركة لما عندنا ، كما يشاهد من الأبخرة [وهي ما يرتفع من الجسم الرطب] والأدخنة [وهي ما يرتفع من الجسم اليابس بتسخين الشعاع وتصلبه] . . . إياها إلى فوق آ ، .

والحركة في نظره على هذا الأساس نقلة وتغير ، أما الأولى فسببها الأنوار المجردة المدبرة ، وأما الثانية فترجع إلى الشعاع المجرد الصادر عن الأنوار المجردة . والحركة كلها ترجع في النهاية إلى النور الأول ، فحركة الحجر إلى أسفل ليست حركة طبيعية بالنسبة للحجر ، إذ لو كانت هذه حركة بالطبع لكان متحركاً دائماً وهو ليس كذلك . إذن هناك قاسر يخرجهم عن حيزه الطبيعي وهذا القاسر إما أن ينتهي إلى نور مجرد مدبر (١) أو إلى شعاع كوكبي وهو نور عارض يحدث الحرارة في الماء فيتكون منه بخار يتصاعد بسبب حرارة الأشعة الكوكبية ثم يتكاثف فيسقط مطراً ، أو يجمد فيسقط برداً أو ثلجاً .

وإذا حاولت الأبخرة المائية المتجمعة في السماء على هيئة سحب أن تتفكك حدث الرعد من شدة المقاومة والمصاكة ، ويتقدم هذه المصاكة ضوء عظيم هو البرق ، وهو نارية تحصل للمصاكة ، وإذا انفصل الدخان عن السحاب نازلاً إلى الأرض فإنه يشتمل لكثافة جرمه ودهنيته في مادته ، وهذه هي الصواعق

(١) كالإنسان مثلاً عندما يقذف حجراً إلى أعلى .

وهى : إما لطيفة وإما غليظة ، وكذلك الشهب وهى الكواكب المنقضة فى الليل ، ومادتها دخانية دهنية ، ووراء هذه النازلات قوى روحانية مسببة لها .

والريح سببها إما تفرق الدخان الصاعد إلى أعلى إلى الجانبين فهب على هيئة رياح ، والسبب الأول للرياح هو تسخين الهواء بالحرارة فتندفع وتهب على هيئة رياح ، والحرارة مصدرها الأشعة الكوكبية وهى نور عارض ، وحركات المياه فى الأنهار وانفجار مياه الينابيع إنما هو راجع للبخار المحجوز فى باطن الأرض وكذلك الزلازل والبراكين ، فالحرارة كلها سببها النور مجردا كان أو عارضا ، والحركات فى البرازخ العلوية وإن كانت معدة للإشراقات إلا أن الإشراق من الأنوار القاهرة ، والمباثر للحركة النور المدبر ، فالعلة فى حركات الأفلاك النور المجرد مع النور السامع ، والحركة أقرب إلى طبيعة الحياة النورية إذ هى مستديمة للعلة الوجودية النورية بخلاف السكون فإنه عدى .

والسكون ليس ضد وجوديا فهو لا يحتاج إلى علة وجودية خارجية ، والسكون لا علة له ، فهو عدم علة مله وهى الحركة ، فالسكون لما كان عدما فهو مناسب للظلمات الميتة [وهى ما لا حياة فيها] ، ولولا نور قائم أو عارض ما وقعت حركة أصلا ، فصارت الأنوار علة للحركات والحرارات ، والحركة والحرارة كل منهما مظهر للنور (أى مُعد لحصوله) لأنهما علتاه [أى الفاعلتان] بل تعدان القابل لأن يحصل فيه نور من النور القاهر الفاض بجوهره على القوابل المستعدة ما يليق باستعدادها ، فإذا تم استعداد القابل بالحركات الفلكية والحرارة المستفادة من الأشعة الكوكبية أفاض المفارق عليه ما يفيض باستعداده من الجوهر والأعراض .

د وأما النور فيوجد هما [أى الحركة والحرارة] ويصلهما بسنعه [أى بأصله] والنور فيأض لذاته فعال لماهيته ، وأما أشعة الكواكب فإن الكوكب إذا قابل كشيئا أعده لأن يحصل فيه من العقل المفارق نور وهو

المسمى بشعاع الكوكب . والنور الثام [كنور الكوكب] له في نفسه أن يكون علة للنور الناقص كاشعاع ، .

ويجب التسليم ضرورة بأن النور يوجد النور ، وأن العارض يوجد العارض والتسليم بذلك كالتسليم بأنه ينتج من كون المثلث مثلثا أن له ثلاث زوايا ، وهذا مع أن المثلث هيئة ظلمانية ناتجة عن عرض ظلماني بينما النور العارض هيئة نورانية . والحرارة والحركة يتلازمان في العنصریات ، أما في الأجسام الفلكية فالحركة غير مصاحبة للحرارة . وبين النور والحركة مصاحبة في البرازخ العلوية أى بالنسبة للنور المدبر الأنوار العلوية .

ونستخلص من هذا أن الحركة مصدرها النور سواء في الموجودات العليا كابرزخ الفلكية العلوية أو في العنصریات . ومصدر الحركة في الأول النور المدبر للفلك ولا تصاحب الحركة حرارة ، أى تغير من أى نوع فالحركات هنا دائرية منتظمة ولا كون ولا فساد . أما مصدر الحركة في العنصریات فهو الأشعة النورية الكوكبية العارضة إذا كانت مصاحبة للحرارة أو نور مدبر (أى نفس إنسانية) إذا كانت الحركة واقعة على الإنسان .

، وإذا فتشت الأشياء ولم تجد ما يؤثر في القريب والبعيد غير النور فلا مؤثر في الوجود غير النور المحض ، ولما كانت المحبة والقهر (روحانيتين أو جسمانيتين من النور) والحركة والحرارة أيضا معلولاه فصارت الحرارة لها مدخل في النزوع والشهوات والغضب ، وتم جميعها عندنا بالحركة - كاللحم والدكم والوقاع والدفاع - وصارت الاشواق أيضا موجبة للحركات أى الروحانية والجسمانية (١) .

(١) والنار أعلى حركة وأتم حرارة من بقية العناصر وهي التي تبدد الظلمات ، فهي أقرب إلى النور أى إلى طبيعة الحياة ، وهي أخو النور الإسفهبذ ، ولذا عرف الأوائل النار بأنها منصر =

ثانياً : الزمان :

« الزمان هو مقدار الحركة إذا جمع في العقل مقدار متقدماً ومتأخراً ،
ويلاحظ أن هذا تعريف أرسطو للزمان ، إذ يقول « الزمان مقياس الحركة
بحسب المتقدم والمتأخر ، » .

ويقصد السهروردي بقوله عن الزمان إنه مقدار أى أن له امتداداً مقداريّاً
يختلف بالقلة والكثرة ، وأما أنه مقدار الحركة ، فلأن كل مقدار فهو مقدار
لشيء ، وإذا لم يكن مقدراً لشيء ثابت فهو مقدار لشيء غير ثابت ، وهو الحركة ،
وليس المقدار بهذا المعنى مطلقاً ، بل من حيث إذا اجتمع في العقل متقدم الحركة
ومتأخراً . وليس الزمان كالمسافة فإنها مقدار الحركة في الخارج لا في العقل ،
وضرب للزمان مثلاً بالحركة اليومية فإنها حركة دورية ، والزمان لا بداية
ولا نهاية له ، وإذا افترضنا بداية للزمان كان قبل هذه البداية زمان لم يكن فيه

== شبيه بالنفس في النورية والإضاءة ، وكما أن النفس تضيء عالم الأرواح فكذلك النار
تضيء عالم الأجرام ، والنار لها الخلافة الصفري في الأرض كما أن النفوس الكاملة لها الخلافة
الكبرى ، وفي كل عالم خليفة ، كالعقل الأول في عالم العقول والكواكب ونفوسها
في عالم الأتلاك ، وكذلك في عالم المثال ، والنفوس البشرية والأشعة الكوكبية في عالم العناصر ،
وكذلك النار سبياً في ظلمات الليل .

« ومعنى الخليفة كونه متوالياً لتدبير الرعية بالإصلاح والحفظ وتدبير هذا العالم بالنفوس .
والنار لها الخلافة الصفري لأنها تخلب الأشعة الكوكبية في الليالي المظلمة وتصاح الأغذية
وتنضج الأشياء النية ، فخلاقتها صفري لأن نور الإنسان المجرد المدبر وهو نفسه الناطقة تتصرف
في النار أى في نورها العارض فكأنها آلة للإنسان . »

« وبهما [أى بالنفس والنار] تم الخلافتان صفري وكبرى فلهذا أمر الفرس بالتوجه إليها
فيأبى من الزمان . . . وهظموها لأنها أشرف الأجسام المنصرية وأضوؤها ، وأعلاها
حركة ومكاناً ، لأنها لم تحرق الخليل وتعظيمها ينجى المظلمين لها من هذابها يوم الميعاد ؛
والأنوار كلها جوهرية أو عرضية واجبة التعظيم شرعاً من نور الأنوار — حكمة الإثراق ،
الفصل الثاني ، المغالة الرابعة ، راجع أيضاً هياكل النور ص ٧٨ .

زمان ، وهذا تناقض إذ أن معنى القبل زمانى ، وإذن فالزمان أبدى أزلى ، واعتبار القبل والبعد بالنسبة إلى الآن اعتبار تقديرى .

و تعتبر القبلية والبعدية بالنسبة إلى الآن الوهمى الدفعى ، والزمان الذى حواليه فالأقرب من أجزاء الماضى إليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا ، (١) أى الأقرب من أجزاء المستقبل إليه قبل .

والزمان وحدة متصلة ، لا انفصال للماضى عن الحاضر أو المستقبل ، والآن الزمانى الحاضر وحدة تتصل بالماضى كما تتجه نحو المستقبل ، فالحركة دائمة لا توقف فيها ، وأما الكلام عن الماضى أو الحاضر أو المستقبل على أنها منفصلة فذلك يخالف الواقع . وهذا الموقف شبيه بالموقف الذى سيقفه برجسون بعد ذلك فهو يرى أن الآن الزمانى تتمثل فيه الأوجه الثلاثية للزمان وأنه فى تطور مستمر وأن الكلام عن حاضر منفصل عن ماض أو مستقبل إن هو إلا تجريد عقلى يخالف الواقع ، والزمان لا يدرك بالعقل بل بالحدس .

قدم العالم

العالم عبارة عما سوى الله (٢) وهو ينقسم إلى :

- ١ — قديم وهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر وما يلزمها لزوماً أولياً كالحركة السرمدية والزمان .
- ٢ — محدث وهو غير ذلك .

(١) مقالة ثالثة ، الفصل الثالث ، حكمة الإشراق .

(٢) المقالة الثالثة ، الفصل الأول — حكمة الإشراق — راجع أيضاً هياكل النور — الهيكلى الرابع الفصل الخامس ص ٦٦ — الواحد وهو الصانع علة تامة لكل الأشياء ، وهذه العلة دائمة الوجود وما دام كذلك فأن المولود لا يتخلف عنها ، والا لزم مرجع وهو علة تامة لأنه لا يتوقف على أمر حادث ، والواحد قبل جمع الممكنات وليس به أى تغير فاذن العالم الصادر منه أزلى أبدى .

والمراد من كون العالم قديماً أن الأشياء الأربعة التي ذكرناها قديمة واستدل على ذلك بقوله : إن نور الأنوار والأنوار القاهرة إلا يمكن أن يحصل منهم شيء . بعد أن لم يكن موجوداً . والشئ الذي يتوقف وجوده على شيء آخر فإنه يكون موجوداً متى وجد هذا الشئ ، والعالم معلول لله والله أزلي ، وإذن فالعالم أزلي ، وقد قررنا ذلك لاستحالة تخلف المعلول عن العلة النامة الكاملة . ولأن تأثير الأزلي أزلي مثله ثم أنه لا يمكن أن يكون هناك قبل أو بعد فيما يختص بنور الأنوار وما يصدر عنه لأن الوقت متأخر عن نور الأنوار وعن الأشياء التي تصدر عنه . (١) ودليل آخر وهو أنه إن سلمنا بأن المعلول الثاني والثالث من القواهر مثلاً محدثة ، فهي تحتاج إلى مرجع ، ولا يمكن الوقوف عند حد معين فنحن نحتاج أيضاً إلى مرجع في ذات الله يفسر سبب الحدوث لاختلافه عن طبيعة الله الأزلية ، وإذن لا يمكن القول بالحدوث بل يجب التسليم بأزلية المعلولات العالية الصادرة عن نور الأنوار .

وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها . ويعترض المتكلمون على التسليم بقدم العالم خوفاً من إثبات قديمين ، الله والعالم فيكون العالم مساوياً لله وقد كانت مسألة قدم العالم من المسائل الهامة التي هاجمها المتكلمون دفاعاً عن العقيدة وغالطوا فيها أرسطو وقالوا بحدوث العالم .

ويرى السهروردي أن مسألة قدم العالم وهو صادر عن الله لا تختلف عن صدور الشعاع عن الشمس . فلا يلزم من دوام الشئ مع الشئ مساواتهما وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولية ، فإن دوام أثر الشئ مع الشئ لا يقتضي التساوي ، واعتبر ذلك بالنير وشعاعه الدائم منه . وقد علمت أن الشعاع المحسوس هو من النير لا النير من الشعاع ؛ وكلما بدوم النير الأعظم يدوم الشعاع مع أنه

منه ، فكذلك العالم مع الواجب يدوم بدوامه مع أنه منه ولا يلزم منه محال مع ما ظن .

وعلى هذا فالعالم لا يساوى الله مع أنه صادر منه والصادر من القديم قديم لا انتفاء المرجح كما بينا .

وأما القسم الآخر من العالم وهو القسم الذى أشار إليه بأنه محدث ويقصد بذلك العناصر ، فالقول عنها إنها محدثة قول نسبي فهى محدثة بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ، ولسكنها مع هذا قديمة لأنها فى عالم قديم ، ولأن التنظيم الذى يصاحبها والأشعة الذابلة الباهتة التى تشرق عليها تتعاقب بنظام للأنوار قديم ، ولأن الفيض أزلى أبدي لا يتوقف عند حد معين ، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر .

تبين لنا من معالجة السهروردى للحركة والزمان وقدم العالم أنه متأثر بالمشائية إلى حد كبير رغم بعض الاعتراضات التى يثيرها ، والأسلوب الذى بقناول به الموضوع حسب مذهبه .

ودراستنا للحركة دون سائر المقولات الأخرى ترجع إلى أنها تشمل التفاعلات والتغيرات التى تحدث للجسم الطبيعى . غير أن السهروردى يرجع الحركات كلها ، سواء فى الجسم أو فى الأفلاك إلى الأنوار وأشعتها الصادرة ، وكان أرسطو قد عاد بالحركات إلى العقول ثم إلى محرك أول يحرك ولا يتحرك . وأما الزمان فتصل بالحركة أشد الاتصال كما يذهب أرسطو وكما يقرر السهروردى ، فالزمان مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ، إذ أن تماثل المتقدم والمتأخر تناوُلٌ للقبلية والبعدية وهما طرفا القياس الزمانى ، ولا يمكن فصل الحاضر عن الماضى والمستقبل على رأى السهروردى ومعالجتنا للزمان

تفضى بنا إلى مسألة قدم العالم تلك التى أثارت المشاكل لدى المتكلمين
والفلاسفة الإسلاميين

وحل السهروردى للمشكلة يقوم على التدرج فى القدم ، فالأنوار قديمة ،
والعناصر قديمة ، ولكن تنظيم هذه العناصر يتم بواسطة الأشعة الفايضة نزولا من
الأنوار المجردة ، وإذن فهناك تقدم بالمرتبة الأنوار على العناصر ، وهذا التقدم
يفضى إلى تقرير نوع من التمايز فى القدم بالنسبة للأنوار المجردة فتصبح العناصر
محدثة بالنسبة إلى الأنوار لاختلاف المرتبة فى النزول ؛ وإذن فالحدوث اعتبارى
لحسب ، ولكنه فى النهاية قدم .

الباب الرابع

فى النفس وخلصها

الفصل الأول :	النفس والبدن ، مشكلة الخلاص ،
الفصل الثانى :	المعرفة
الفصل الثالث :	الإدراك الحسى
الفصل الرابع :	الإدراك العقلى . النفس الناطقة
الفصل الخامس :	العمل (السلوك)

الفصل الأول

النفس والبدن

١ — لما كانت الذات الشاعرة هى ما يربطنا بالعالم بل ما يؤكد وجودنا فى هذا العالم - إن كان لنا وجود غيرها على الإطلاق - تعين علينا أن نتناول بحث النفس فى فلسفة مثالية هندسية تكاد تعصف بالخاصية الذاتية للنفوس الجزئية وتخضعها لموضوعية خارقة تكسب البناء الوجودى الإشرافى كله .

وأكثر المذاهب تطرفاً هو الذى يقوم على افتراض مبدأ واحد ، فإما لإقرار تام بالمادية الشاملة أو تقرير لروحية كاملة ، وفى الحالة الأولى نواجه عنف المذاهب الحسية وعكوفها على الواقع الملموس وعزوفها عما وراء الحس ، والنفس هنا ليست شيئاً على الإطلاق ، ولا اعتراف بوجودها إلا أن يقرر حى كد يقر بيطس أنها مؤلفة من ذرات مادية لطيفة .

والروحية فى غلوها لا ترى المادية خلال وثبات الفكر المثالية ، فتؤكد

الوجود للنفس وحدها ، فهى الذات الشاعرة كما هو عند ديكرت وهى الجوهر المدرك لأفكاره كما هو الحال عند باركلي ، فالوجودات ما هى إلا أفكار .

أما الوجودية المعتدلة عند أرسطو ومن تبعه فترى النفس قُوة ما وجدت إلا لشيء نحل فى بدن خاص ، فكل نفس جزئية خاصة بدن جزئى خاص كذلك ، وعلاقة النفس بالبدن علاقة تدير فقط . فالنفس هى التى تتحكم فى البدن وعلى هذا الأساس وحده يفسر اتحاد النفس بالجسم . فما موقف الإشراقية من هذه المشكلة ؟

تنزع الإشراقية إلى الفكرة الأفلاطونية التى تقرر تطابق المادة مع الشر . فالبدن شر على النفس لأنه مادى ، والنفس قد غشيها البدن بكثافته ، فهى تسعى إلى الفكك من إساره ، وتعاليم الإشراقية تهدف فى مجموعها إلى تطهير النفس وتوجيهها للوصول إلى الأنوار العالية . ولما كان البدن هو مانعها من تحقيق هذا الهدف كان الهروب منه واجبا لتحقيق الخلاص والتحرر العقلى ، إلا أن للبدن - وطبيعته الظلام - شوقاً لنفحات النور فهو ميال إلى صحبة النفس واستجلاء أشعتها القدسية ، إذ أن طبيعته لا تسمح له بالاتصال بالينبوع الأصيل للنور ، فالحب وحده هو الذى يقيم رابطاً بين النفس والبدن ، وليست هذه العلاقة علاقة علة بمولود ، أو عرض بمحله أى أنها ليست علاقة جوهرية ، فهى إذن (١) علاقة شرقية فقط لمناسبة بين النفس والبدن المستعد بالمزاج لقبول أفاعيلها . . . (٢) وما المزاج إلا كفتيلة استمدت فاشتعلت من نار [وصارت] مصباحاً ، فهكذا استدعى من واهب الصور نفساً . هى كاله . . . واقتضت العلاقة الشوقية أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية التى هى نظائر السمكالات النفسية والاعتبارات العقلية ، فلهاذا فاضت من النفس

(١) حكمة الإشراق ، مقالة رابعة - فصل خامس .

(٢) التلويحات ، العلم الطبيعى ، التلويح الثالث .

على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتمها ، والشموة بإزاء محبتها لما فوقها .
فإن النور لما كان فياضا أذاته ، لا لأمر خارج عنها يجب أن ترشح عنه رقائق
كالاته على البدن المستعد لقبولها .

وكما أن الجسم يعيل إلى النفس ، فكذلك النفس فإنما تميل إلى البدن الخاص بها ،
ولكن هذا الميل يترك لحسب ، وكما أن النفس تفيض على البدن قوى خاصة
بها فكذلك البدن يعمل في النفس قوى تتعلق به ، كالمغذية والمولدة والنامية
والجاذبة والماسكة والمأخضة والدافعة .

• وهذه القوى أى الرؤساء الثلاثة التى هى المغذية والنامية والمولدة ،
والحواديم الأربعة : الجاذبة والماسكة والمأخضة والدافعة ، هى فروع للنور
الإسفهبذ ، والصبغة صنم للنور الإسفهبذ ، والصياصى كلها أصنام لروح القدس
صاحب طلمس النوع الإنسانى . . . وهذه القوى تعتبر فروعاً للنور الإسفهبذ
وقائضة منه من حيث أنها لا تنفرد بفعل دون الحاجة إلى النور ، (١) .

وكذلك قوى الحس الظاهرة أو الباطنة فهى أدوات للنفس يستعملها البدن
لإدراك العالم الخارجى وتظهر حقيقة الملائة بين الطرفين النفس والبدن فى مداومة
عمليات الإحساس التى تطالب محسوساً وعضواً حاسماً ، وإدراك النفس للحسوس
هنا يكون بإشراق حضورى وهنا يوضح أثر النفس الناطقة ذات الطابع الثوراتى ؛
فالمناسبات الحسية فى البدن وأعضائه المختلفة تقابلها مناسبات نفسية تتخذ
الصبغة الإشرافية .

والاتحاد بين الطرفين غير ممكن ، لأن وجود المادة فى مذهب روحى
كهذا وجود وهمى ؛ إلا أن موقف السهروردى المذهبي ، الذى يتفق مع المثالية
الانلاطونية فى مجمله ، قد تابع المشائية الإسلامية إلى حد كبير فيما يتعلق بعلاقة

النفس بالبدن ، وعلى الأخص ابن سينا ، فقد ردد حججه دون تغيير أو تبديل إلا فيما يختص بالشكل ودواعي التصنيف المذهبي .

ويرد السهروردي على أصحاب المذاهب المادية في مواضع كثيرة .

١ — النفس تترك المعاني ، والمعاني غير مادية فيجب أن تكون الآلة التي تتركها غير متقدرة أى غير مادية ، وإذا فالنفس الناطقة غير مادية وهى غير البدن المادى .

٢ — يتحلل الفاض من الجسم ويذهب إلى الخارج ، وقد يتر عضو من الجسم ولكن النفس تبقى كما هى وحدة متكاملة حتى بعد تلاشى الجسم أى بعد الموت .

٣ — الشعور بالذات دائماً خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها ، مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا ، يؤكد وجوداً مبدأً روحى وهو النفس ، وهذا ما ذهب إليه ديكارت حينما قرر مبدأه المشهور Cogito ergo sum وأنا أفكر فأنا موجود ، ويقتضى بالوجود وجود النفس الشاعرة لا الجسم ، ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزاً لا عموض فيه بين النفس والجسم .

٤ — ولكن هذا التمييز يخالف الواقع التجريبي ، فالجسم كما نحس مطى ذلول للنفس ، ولا توجد واقعة واحدة في حالة الصحة النفسية والجسمية تشير إلى أى نوع من الانفصال وعدم التآزر والانسجام أو النوافق بين النفس والجسم ، وأكبر دليل على ذلك مظاهر الإحساس المختلفة . فما هى أداة الربط بين الطرفين ، تلك الأداة التي أنجح للنفس أن تؤثر في الجسم ، والتي تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التي تشير في مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسم ، قد يكون اتحاداً أو غير ذلك ؟

وإذا فشلنا في إيجاد أساس لهذه العلاقة ، فنتبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون

تفسير مع وجود الفصل المتناهي في التام بين الطرفين ، ومنضطر إلى قبول تفسير بعيد عن المذهب وهو التوازي الأزلّي بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وانسجامها ، بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لما دون نداخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أي نوع ، وهذا يقتضي القول بقدّم النفوس و قدّم الأجسام قدما مطلقا وهذا ما يرفضه السهروردي .

وقد حل هذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح في نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح ^(١) الحيواني .

وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة فقد أشار إليها جالينوس في طبعه ، وأوردها الإسلاميون وتكلم عنها الغزالي في التهاافت وهي نفس الفكرة التي استند إليها ديكارت في تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية . فما حقيقة هذه الفكرة وما مدلولها ؟

النفس نورانية لطيفة والبدن برزخي ظلماني كثيف ، ولا يمكن الاتصال بينهما لتضادهما ، يجب أن يكون هناك وسط يلتقيان عنده ليكون مزيجا من اللطيف والكثيف ووسطا بينهما ، وهذا هو الروح الحيواني ، وهو بخار لطيف صادر من التجويف الأيسر من القلب ، ومثبت في سائر أعضاء الجسم ، وعن طريقه تدبر النفس البدن ، ويحمل الدم هذا الروح في سريانه ، وذلك بعد أن يكتسب السلطان النوري ^(٢) من النفس الناطقة . ولما كان هذا الروح - في النورية والاشتغال - كسراج موضوع في التجويف الأيسر من القلب ، فتيلته البخارات السارية إليه من الأيمن ، ودهنه الدم المنجذب إليه من الكبد ، والحس والحركة

(١) هياكل النور ص ٥٣ .

(٢) والمراد بالسلطان النوري الكيفية النورية التي تحمل له من النفس الناطقة وبها يستمد لقبول تلك القوى من واهب الصور - راجع هياكل النور ص ٥٣ .

نوره ، والحياة ضوؤه ، والشموة حرارته ، والغضب دخانه ، ولما لم يكن في العناصر والعنصریات ما هو أشد مناسبة منه للنور - مع أن النور بطبعه يميل إلى الأنوار ويفرح بها للناسبة ، وينفر عن الظلمات ، ويستوحش منها للمضادة - صار هو المتعلق الأول للنور الإسفهبذ ، ويدوم تعلقه بالحياة التي هي ضوء المراج بدوام الدهن والفتيلة ، ويزول التعلق ويموت البدن بانتهاء ضوء المراج بانتهاء الدهن أو الفتيلة ، وهو مبدد في جميع البدن ، وكل جزء من هذا الروح في أى عضو كان ، فهو أيضا كمرآة بذاته ذى شعلة ، ولا يمكن اشد اتصال النفس بالبدن ، واتحادها به ، وغلبة نورها على الأنوار البدنية لا يحصل لها شعور تام بكل شعلة ، بل لاتصال الأنوار بعضها ببعض يتخيل أن جميع تلك المراج والشعل سراج واحد ، وشعلة واحدة ؛ وهو حامل القوى النورية أى الجسمانية ، من المدركة والمحركة بأقسامها . ويتصرف النور الإسفهبذ في البدن بتوسطه ، إذ لا بد في تصرف اللطيف في الغاية في الكشف في الغاية . من متوسط يكون له مناسبة معهما ، بأن يكون متوسطا بينهما فيكون أطف من الكشف وأكثف من اللطيف ، ويعطيه [للبدن] النور بإفاضته عليه القوى النورية الإسفهبذية . (١) ونستخلص من هذا النص الآراء التالية :

١ - هناك صلة بين مراكز الحساسية وأعضاء الجسم . ونحن نفهم هذه الصلة الآن بالأعصاب ، أما حسب رأى السهروردي فالقوى المحركة والمدركة تسرى في البدن بفعل جرم بخارى لطيف يتولد من اطائف الاخلات .

٢ - مصدر هذا الجرم هو التجويف الأيسر من القلب .

٣ - هذا الجرم لا يندفع من القلب أتوماتيكيا (تلقائيا) بل بمساعدة السلطان النورى الذى يكتسبه من النفس الناطقة ، أى بعد إثراق نوراني عليه .

(١) شرح هياكل النور . المبجل الثانى (مخطوط) .

٤ — هناك صلة وثيقة بين اعتدال هذا الجرم وانحرافه من ناحية ، والحياة والموت من ناحية أخرى .

وفي هذه الآراء ما يستوقف النظر :

أولا : سبق أن فصل السهروردي فصلا واضحا بين النفس والجسم ، باعتبارهما جوهرين مختلفين نوعا ، فهو يحاول بهذا الجرم الحيواني اللطيف أن يصل النفس بالجسم ، ولكن مهما كانت درجة لطافة هذا الجرم فهو جسم على أى حال فكيف يمكن أن تؤثر النفس في جسم ، أو أن تجعله وسيلة وآلة لتأثيرها ، وهذه الاستحالة راجعة إلى أن الوجود لا يتدرج من العالى إلى السافل تدرجا كليا ، إذ أن هناك تمييزاً أساسياً بين النور والظلام ، والروح والمادة ، ولا يمكن أن يلتقيا عند وسط لعدم إمكان قيام وسط بينهما .

وتزداد المشكلة تعقيدا بقوله : « بعد أن يكتسب السلطان النورى من النفس الناطقة » . فطبيعة هذا السلطان النورى الذى يؤثر على جسم مادي ؟ وإذا كان النور يؤثر على الروح الحيوانى وهو جسم فلم لا يؤثر على الجسم مباشرة ؟

هذه مشكلة المذاهب التى تقيم تعارضا جوهريا بين النفس والجسم ثم تحاول حل مشكلة الوحدة الوافعية الملوثة بين النفس والجسم فتفشل وتقع فى الثنائية .

ثانيا : وثبت شئ واضح من عبارة المؤلف ، وهو قوله عن الجرم الحيوانى إنه مطية النفس الناطقة ، وإنه إذا كان معتدلا - ومعنى ذلك أن يكون بدن صاحبه سليما معافى - ظلت النفس الناطقة تمتطى هذا الجرم ، ومعنى هذا استمرار الحياة بالنسبة للبدن ، وأما إذا انحرف الجرم ، أى كان صاحبه معتلا ، فإن النفس الناطقة تترك البدن الذى فيه هذا الجرم ومعنى ذلك انعدام الحياة الجسمية أى الموت . ويستخلص من هذا أن مسألة الحياة أو الموت بالنسبة للبدن ترجع إلى البدن نفسه ، وإلى احتفاظه بقواه وسلامة أعضائه ، إذ لا تأثير للنفس على البدن من هذه

الناحية ، فالموت والحياة يتعلقان بطبيعة البدن ، وهذا موقف أساسى من مواقف الفلسفة المادية التى ترى الموت فى انحلال البدن والحياة فى سلامته .

٣ - والكلام عن اتصال النفس بالبدن يثير مشكلة هامة ، فهل وجدت النفس قبل البدن أم بعده ؟ أم وجد الإثنين معا ؟ يقرر السهروردى أن النفس الإنسانية لم توجد قبل البدن ، وهذا عكس ما يقرره أفلاطون وأتباع الأفلاطونية المحدثة ، وهو يرد (١) على القائلين بقدوم النفس مفعدا آراءهم :

١ - إذا كانت النفس قديمة فإى الدافع الذى أغراها بمفارقة (٢) عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت والظلمات ؟ وعلى حسب مذهبه ، ما هو فى عالم النور لا يشترك موجودات عالم الظلام . وقد يمكن الرد على هذا الاعتراض بفكرة الخطيئة الدينية ، وكيف أن النفس الناطقة تركت مقرها فى العالم العلوى نتيجة للخطيئة الأصلية ، ولكن السهروردى لم يتعرض لذلك .

٢ - كيف حبست النفس وأين قهرت ؟ وما السبب فى انطلاقها من محبسها فى وقت دون آخر ؟ وهل يصح أن يحبس القديم فى الأكوان الحديثة ؟ أى هل يصح أن تتصل النفس ومى قديمة بالجسم وهو حديث ، ويمكن الرد على هذا الاعتراض بأنه لا مانع مطلقا من اتصال القديم بالحادث اتصال المتقدم فى المرتبة على الأخس فيها .

٣ - ونزولها إلى عالم الحس معناه أن شيئا يجذبها إلى هذا العالم ، أى أن

(١) يلاحظ أن السهروردى يستعمل نفس حجج ابن سينا فى الاعتراض على قدم النفس .

(٢) المياكل - الهيكل الثانى ص ٥٥ ، وهو يورد نفس الاعتراض فى حكمة الإشراق . -

• إن كانت النفوس الناطقة موجودة قبل الصياصى فلم يمنمها حجاب ولا شاغل من عالم النور المحض لأنها من نوابع تلاقى البدن . وقد فرضت مجردة من جميع العلائق ، فلا اتفاق ولا تقييد ، وإذن فتكون النفوس قبل الأبدان كاملة ، وإذن فتصرفها فى الأبدان لاعمى له ، لأنه فى الأصل موجه إلى تحصيل الكمال وقد حصل . فوجود الجسم المعطل للنفس عن النورية لا لزوم له .

البدن هو الذى يجذبها إليه ، وهل يصح أن يجذب الحادث القديم ، وبغيره بترك عالم القدس ؟

ويمكن الرد على هذا إذا عرفنا أن النفس شخصية أى أن كل نفس معينة منفردة عن النفوس الأخرى ، ولكل نفس شخصية بدن شخصى تنصل به اتصال الشئ بالواحدة فليس هناك جذب ينتج عنه انفعال بل ترتيب فى طبيعة النفس المعينة يحتم أن تنصل بهذا الجسم المعين لا بأى جسم آخر سواء .

٤ - إن وجدت النفس قديما فى عالم القدس فكيف تتميز النفوس بعضها عن بعض ؟ والذى يميزها هى العوارض ، أما نوعها فتفق ، ولا محل لها ، ولا فعل ولا انفعال ، إذ هذه توابع للبدن ، أى أنه يقصد إلى القول بأن النفوس ما دامت متفقة فى النوع فهى متشابهة ، واختلافها يكون فى العوارض والواحد التى لا تتعلق بها إلا بعد اتصالها بالبدن ، وإذن فوجود النفس قبل البدن لا يصح إلا على أساس اتحاد النفوس كلها دون تمييز .

هـ - « الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول إن كان منها ما لا يتصرف أصلا - أى فى بدن من الأبدان - فليس بمدبر ، إذ المدبر هو ما يتصرف فى بدن ، ولا تصرف فيه بالغرض فوجوده معطل ، لأن الغاية فى إيجاد النفوس وصولها إلى كالاتها التى هى التجرد المحض بواسطة تدبير الأبدان ، فإذا لم تكن مدبرة كانت معطلة فى الأزل ، ولا معطل فى العالم لأن الأنوار الإلهية الصادرة عنه بواسطة الأنوار العقلية وغيرها من الحركات الفلسفية إنما توجد لغايات عقلية فعلية تقتضى حصول الكمالات العقلية والجسمية لكل ذى كمال بحسب استعدادده » (١)

وإذن فاتصال النفوس بأبدانها اتصال أزلى ، ومعنى هذا انتهاء سبق وجود النفس على الجسم ، بل أن النفس المعينة توجد لجسم معين ، وتستمر هذه النفس

الخاصة بهذا الجسم ، وهي على هذا النحو من التعمين إلى الأبد ، بقطع النظر عن تلاشي البدن وفنائه إذ أننا ننظر إلى نفس يعينها بدنٌ خاص ، وبطل تعينها أو تحديدها أو شخصيتها حتى بعد زوال الجسم ، وعلى هذا الاعتبار وحده يمكن فهم الاتصال الأبدى للنفس بالجسم . وهذا الموقف يبطل القول بالتناسخ ، لأن التناسخ معناه اتصال نفس جديدة ببدن جديد ، والنفس لا تتعلق إلا ببدن معين له استعدادات معينة ، وليس معنى اتصال النفوس بأبدانها اتصالاً أبدياً عدم إمكان التجرد الروحي والوصول بل الطريق مفتوح للسالكين .

وقد كان موقف السهروردي من إنكاره تقدم النفوس ووجودها قبل البدن مثار نقده من تلامذته . فالشيرازي شارح حكمة الإشراق يذكر أن أفلاطون ذهب إلى قدم النفوس ، وهو الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه لقوله : الأرواح جنود مجنونة ، فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف ، وقوله : [أي أفلاطون] : خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام ، وإنما قيده بألفي عام تقريباً لإفهام العوام ، وإلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة محدودة ، بل هي متناهية لقدمها وحدوثه ، ويذهب أفلاطون أيضاً إلى أن وجود النفس ضرورة مسلسلة من حيث أنها معلول لعللة تامة ، وإن لزم وجود النفس مع البدن كان معنى هذا توقف وجود النفس والبدن معاً على اللة التامة . وهذا باطل فالنفس سابقة على البدن في وجودها . (١)

واعتراض تلامذته على موقفه اعتراض منطقي ، فالإشراقية تتجه مع الأفلاطونية في كثير من المواضع الرئيسية ، واعتبار سبق النفوس في الوجود على الأبدان تحنمه ضرورات المذهب الذي يحمل من النفس موجوداً أشرف من الجسم ، فلا يتساوى معها في الوجود ، ونفى سبق النفس على الجسم في الوجود

يقضى نقي سبب الجسم عليها في الوجود ، فلا يبقى إلا أن يوجد البدن حال وجود الجسم .

ولما رأيت فتيلة مستعدة للاشتعال من النار ، من غير أن ينقص منها شيء . فلا يتعجب من حصول النفس الناطقة عند استعداد البدن من غير أن ينقص من بارئها وأوهبها وربها القريب القدسي الفعال ، (١) أى أن العقل الفعال يفيض النفس على البدن المستعد لاستقبالها ، وشبه ذلك باشتعال الفتيلة من النار ، فع انصال النار بالفتيلة واشتعالها إلا أن النار الأصلية لم يعتورها نقص ، كذلك العقل الفعال وهو واهب النفوس البشرية مهما أفاض من نفوس فإنه لا يعتوره نقص ما .

وإذن فهو يستبعد فكرة خلق النفوس ، كما رفض القول بقدمها ، ويحل الإشكال عن طريق الفيض أو الإشراق ، كما تفيض الأشعة من الشمس ، واللهب من النار . وسنرى أن الفيض أو الإشراق لا يفسر مشكلة الزمان ، لأنه مادام لا يعلو على الزمان - وافترضه عدم تعاليه عن الزمان نأج من حصوله في الوجود ، والوجود مقارن الزمان - فهو في الزمان ، وما دام كذلك فيجب تفسير موضعه في الزمان المطرد . وتبقى المشكلة قائمة في نطاق مشكلة الفيض العامة .

وافترض حصول النفس عن طريق الفيض قد يجعل البعض يتوهم أنها الواحد ، فهي نور من أنوار الله القائمة لا في أين . ، من الله مشرقها وإلى الله مغربها . ، وقد جاء في الحديث القدسي : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف مخلقت الخلق فيه عرفوني . » وهو يرد على هؤلاء الواهمين وهم الحلوليون بقوله « وجماعة من الناس لما تفتنوا أن هذه غير جسمية توهموا أنها البارئ تعالى ، هؤلاء غططون وذلك :

١ - لأن الله واحد والنفوس كثيرة (١) ، وتفسير ذلك أنه لو كانت النفوس تؤلف نفسا واحدة لاطلع زيد على ما اطلع عليه عمرو ، وانشأبت إدراكات الأفراد ، وهذا غير مشاهد في الواقع . وإذن فالنفوس مختلفة ومتعددة .

٢ - ومن ناحية أخرى كيف يتصل الله بالبدن وقواه ؟ وكيف تخضع القوى الإلهية لقوى البدن ؟ وكيف يتحكم البدن في ذات الله ويجعله رهن إشارته ؟ ويتناول بعد ذلك القائلين بوحدة الوجود فيقول :

« جماعة توهموا أنها جزء منه ، وقد برهن على فساد معتقدهم بقوله .

١ - الله لا يقبل التجزئة لأنه ليس بجسم فكيف تشبه النفس الناطقة جزءا منه .

٢ - إنه ليس هناك من يستطيع تجزئة ذات الله ، وإذا تركت الذات وشأنها فالوحدة أفضل لها من الانقسام .

انضحت لنا مما سبق حقيقة العلاقة بين النفس والبدن ، فعلى الرغم من قيام المذهب الإشرافي على حقيقة جوهرية ، وهى اعتبار المادة قدما محضا ، إلا أن ضرورة تفسير الواقع الحسى اقتضت التعرض لحقيقة العلاقة بين النفس والبدن ؛ وينتقد السمروردي موتف أنفلاطون فيما يقرره من وجود النفس قبل البدن ، ولا يقبل الفسكرة الأرسطية وهى التى تسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة بينهما على أنها علاقة تدبير ، أما السمروردي فلا يقر

(١) هناك نفوس كثيرة لا نفس واحدة وقد رضى السمروردي افتراض كثرتها قبل حلولها في البدن لأنه ما لدى يميزها حينذاك ؟ أما وحدتها قبل البدن فيرد على القائلين بها أن النفس لا يمكن أن تنقسم لتعمل في كثرة الأبدان . ويرر اختلاف النفوس بقوله : ولكن هذا الاختلاف في الشدة يكون بين مجموعات من النفوس ، كل مجموعة عدد أفرادها لا متناه ولها رتبة واحدة ويميزها عن بعضها خصائص البدن وقابليتها ، ثم الانفاقات الحاصلة من الحركات الفلكية ، ويكون هذا الاختلاف من حيث شدة النورية . « حكمة الإشراف - مقالة رابعة .

الاتحاد الجوهرى بينهما ، ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، ومن حيث العلاقة نرى أن شقة الخلاف ليست بعيدة بين علاقة التدبير والعلاقة الشوقية ، فالأولى تتضمن معنى التعلق بالبدن والعكوف على التصرف فيه ، والانشغال بأمره ، أما الثانية فإنها تتضمن ميلا فيزيقيا بسيطا من نفس خاصة لبدن خاص بها ، وهذه العلاقة البسيطة هى كل ما يربط النفس بالبدن من الناحية الطبيعية البحتة ، أما من الناحية الميتافيزيقية فإن المذهب الإشراقى يعصف بمثل هذه العلاقة ، فالنور لا يشترك الظلام ، ويصبح أى ارتباط بين النفس والبدن من قبيل الأرقام . ومذاهب الفيض تعتبر البدن شراً وترى فى التخلص النفس منه مشكلة هامة يتوقف عليها مصيرها . فالمثل الأعلى للنفس أن تتحرر من المادة التى تمنعها من الرقى إلى العالم العقلى الذى صدرت عنه ، وغايتها المثلئ أن تعلو فى مراتب الوجود ليزداد ما تستقبله من إشراق ، ولا يحصل لها هذا إلا بابتعادها عن عالم الصور والأشكال ، ورحيلها إلى حيث تحيا فى عالم الدوام والأبدية .
ولكن كيف يتم هذا التحرر وكيف يحصل الخلاص ؟

لأنه يتحقق بالمعرفة والسلوك ، بالعلم والعمل ، أو بالنظر والمجاهدة ، أو بمعنى آخر عن طريق توجيه الإرادة والعقل حتى يتم اتحادهما وتصل النفس إلى أسمى غاياتها ، وهى التخلص من البدن والوصول إلى مرتبة الغبطة التامة ، فليبدأ المرء بتغيير اعتقاده فى حقيقة الوجود ، ثم يسلك سلوكا يتفق مع حقيقة هذا الاعتقاد ، أى أن يبدأ الإنسان بالتسليم بسلطان نور الأنوار وغلبة الأنوار القاهرة ، وانفرادها بالوجود دون الظلام فهو لا وجود ، وأما سلوكه بمقتضى هذا الاعتقاد ، فهو مجاهدته لنفسه حتى تتخلص من البدن المظلم المادى الذى يغشى نقاءها وبشيع الشر فى جوانبها ، ومتى تخلصت منه استطاعت أن ترقى فى مدارج النور حتى تصل إلى الحق وهذا منتهى أهداف السالكين .

ف للخلاص إذن طريقان يلتقيان عند نقطة واحدة : أولهما طريق المعرفة ، وثانيهما طريق العمل ، ونريد أن نحدد وسائل الطريق الأول وسبله ، ثم نتناول الطريق الثانى بالتفصيل .

الفصل الثانى .

المعرفة

١ - يضع الفلاسفة الصوفيون مشكلة الخلاص على رأس المذاهب التى يصيغونها ، ويجعلونها نقطة البدء فى أى بحث وجودى أو إبستمولوجى ، فوجود النفس فى عالم المادة شر يجب التخلص منه بالنظر والعمل - كما بينا - واتحاد النظر بالعمل فى سبيل الوصول إلى هذا الهدف يرجع إلى موقف سقراط الاسامى فى التوحيد بين العلم والفضيلة ، والنظر والعمل فى ميدان الأخلاق ، أى فيما يختص بمبدأى الخير والشر . وإخضاع القيم الوجودية والإبستمولوجية لمبدأ الخلاص إدخال لها فى باب الأخلاق وإخضاعها لمبدأى الخير والشر بمعنيهما الوجودى والأخلاقي معا .

وفى الإشراقية لا يتحد النظر بالعمل فحسب ، فى المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيها فى مدارج السمو الروحى ، بل نجد اتحادا أساسيا بين العقل الموجد وفعل المعرفة ، أو تطابقا تاما بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد ، فالشعاع الذى يشيد الوجود هو الذى يحمل المعرفة للوجود الذى يشرق عليه وهكذا تنظم الوجود لطاقات من الأشعة المشرقة التى تلقى المعارف على الموجودات التى تشرق عليها .

وتتدرج إشراقات المعرفة من العقول العليا إلى روح القدس أو العقل الفعال عند ابن سينا كما بينا . وروح القدس هو المكلف بالمعرفة الإنسانية . ويتلقى روح القدس إشراقات المعرفة عن العقول العليا وعن الواحد أو نور الأنوار . ولما كان روح القدس هو كلمة الله فى العالم الأرضى وهو الواسطة بين الخلق الإنسانى والعالم الأعلى لذلك فإن أى بحث عن المعرفة الإنسانية يجب أن يتجه إليه . هذا

بالإضافة إلى ما أشرنا إليه حين الكلام على تخطيط الوجود النوراني ، من أن نور الأنوار يتصل مباشرة بجميع الموجودات دون وساطة الأنوار العليا ، وعلى ذلك فإن هناك طريقاً آخر وهو إشراق الواحد على النفس الإنسانية بالإضافة إلى إشراق روح القدس عليها . ويتضافر هذان الطريقتان في تخليص النفس وتوجيهها للوصول إلى أبيها المقدس وهو روح القدس ، ثم لإتمام الرحلة إلى الواحد أو نور الأنوار .

٢ — وإذا أردنا التعرض لبحث مشكلة المعرفة — أى معرفة النفس الإنسانية — نعين علينا أن نلقى ضوءاً على الإدراك سواء كان حسياً أم عقلياً أم مباشراً .

فالإدراك الحسى يقوم على الاتصال المباشر بين الحس والمحسوس ، وتتدخل النفس الحيوانية لتنظيم هذا الاتصال وإيجاد الصلة بينه وبين الكيان النفسى الكلى (النفس الناطقة) . والإدراك العقلى يقوم على تناول الأمور العقلية أى الأفكار ، وهذه الأفكار إما أن تكون عادية يجرد لها العقل من المحسوس أو يستنبطها الفهم من أفكار مرتبة بطريقة ما ، أو تكون الأفكار أسمى من أن يدركها الذهن الإنسانى بقواه المحدودة كأن تتعلق بموجودات لا يجدها زمان أو مكان ، وطريق المعرفة فى هذه الحالة هو الحدس أو الإدراك المباشر الذى تنشأ المعرفة فيه على الذهن العارف عن طريق الإلهام والتنوير ، وهناك نوع ثان من الحدس لا يتطلب قوة خارقة وقد يكون حسياً أو عقلياً وهو يرجع إلى ميزة خاصة للذهن الذى يحيط الموضوع بنظرة مجموعية شاملة وينفذ إلى صميمه . ويختلف الإدراك باختلاف موضوعه ، فالماديون يجعلون الإدراك الحسى أساساً للمعرفة (هيوم) ، والعقليون الذين يرون فى الفكرة موضوعاً للمعرفة (باركلى) لا يقيمون وزناً للإدراك الحسى ، أما الوجوديون المعتدلون ويمثلهم الأرسطيون ، فيقبلون الإدراك الحسى والإدراك العقلى ؛ وقد تأثر الإسلاميون منهم بالآفلاطونية المحدثة فأكلوا الإدراك العقلى بالحدس الصوفى ، ونجد طائفة من الروحيين الذين يرجعون

الإدراك الإنسانى فى جملته وتفصيله إلى الله بدون تدخل من النفس الإنسانية إلا من حيث أنها مستقبلة للمعارف ، وقد نُسلِّح بالأشاعة هؤلاء - مع شئ - من التجاوز - أما ما لبرانش فإنه الممثل الحقيق لهذه الطائفة حيث تلعب العناية الإلهية دورا رئيسيا ، فانتباه (١) النفس لتلقى المعرفة هو صلاتها الأبدية فى اتجاهها إلى الله الذى يتكفل بإلقاء المعارف على النفوس المحلصة المنهية للحق .

٣ — فأى طريق إذن يسلكه الإشراقيون ؟ وكيف تحصل النفس الإنسانية على المعرفة ؟

هناك موقفان : أحدهما مؤقت والآخر أساسى ، أما الأول فهو الموقف الذى اتخذته الفارابى وابن سينا بصدد الإدراك الحسى والعقلى . وأما الثانى فهو الإدراك المباشر عن طريق الإشراق .

واعتبار الموقف الأول مؤقتا يرجع إلى اعتبارات مذهبية صوفية ، فالنفس وقد بدأت حياتها بالاتصال بالجسم فيجب أن تدبر شئون هذا الجسم وأن تدرك العالم الخارجى عن طريقه ، وعلى هذا فوسيلتها هى الإدراك الحسى ، وبليته التجريد والتعقل . ولما كان اتصال النفس بالجسم اتصالا مؤقتا ، وستتخلص كل نفس من الجسم الخاص بها على قدر مجاهدتها له ومداومتها على التأمل ، لذلك كان الطريق الطبيعى للمعرفة طريقا مؤقتا تسلكه النفس فى أولى مراحل رحلتها إلى العالم الأعلى ، وإذا رجعنا إلى الموقف الميتافيزيقى للإشراقية نجد المادة وقد جعلت عدما ، فالنور وجود والظلام لا وجود ، والجسم مادة فهو عدم من الناحية الميتافيزيقية أو على الأقل يصبح وجوده اعتباريا لا حقيقيا ، فالوجود الحقيقى للأنوار وحدها ، فالطريق الطبيعى للمعرفة قائم على تفسير الإدراك الإنسانى فى المرحلة التى يتصل الجسد فيها بالنفس وهى مرحلة ثانوية

(١) راجع ما لبرانش « البحث عن الحقيقة » الرؤيا فى الله .

ولست أساسية ، إذ أن الأجسام أشباح غير حقيقية والنفس يجب أن تتطلع إلى الثابت الدائم من الموجودات الأزلية . والإدراك المباشر عن طريق الكشف الصوفي يتم بعد تجرد النفس عن الجسم ، ولكن العامل الإشرافي يتدخل حتى في أثناء اتصال النفس بالجسم ، فالعقل الفعال أو روح القدس أو رب النوع الإنساني هو الذى يقيم المعرفة الطبيعية ، فهو الذى يجرد الصورة المعقولة ويجعلها مادة للتفكير .

ويعتمد السهروردي في كتبه على الكشف الصوفي وحده ، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الإشراف أنه شاهد الأنوار العليا معاً بعد تجرده عن بدنه . وذوات الأصنام من الأنوار القاهرة شاهداً المجردون بانسلاخهم عن هياكلهم مراراً كثيرة ثم طلبوا الحجة عليها لغيرهم عن لا يشاهدها من أشياءهم . ولم يكن ذو مشاهدة وتجرد إلا اعترف بهذا الأمر . وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين الحكمة إلى هذا ، ودأفلأطن، ومن قبله مثل سقراط ، ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاذايمون وأنباذ وقليس ، وكلهم يرون هذا الرأي . وأكثرهم صرح بأنه شاهداً في عالم النور ، وحكى دأفلأطن، عن نفسه أنه خلع الظلمات وشاهدها . وحكماء الهند والفرس قاطبة على هذا .

وفي موضع آخر يذكر^(١) أن النور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألهون ، أصحاب الرياضات والمجاهدات ، الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم . ومن جاهد في الله حق جهاده ، وقهر الظلمات [أى القوى البدنية] رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات هنا . فنور الأنوار والأنوار القاهرة مرئية برؤية النور الإسفهبذ ، ومرئية برؤية بعضها بعضاً ، والأنوار المجردة كلها باصرة وليس بصرها يرجع إلى عليها ، بل عليها يرجع إلى بصرها ، وكل ما في البدن ظل للنور

الإسفيذ [النفس الناطقة] ، والهيكل [الجسم] طلسمه . ،

وجاء في التلويحات بخصوص منام رأى السهروردي فيه أرسطو وطلب إليه خلاله أن يطلعه على حقيقة العالم والمعرفة قال :

« ... ثم أخذ يثنى على أستاذه ، أفلاطون ، الإلهي ثناء تحيرت فيه ، فقلت : وهل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحد ؟ فقال : ولا إلى جزء من ألف جزء من رتبته . ثم كنت أعدد جماعة أعرفهم فما التفت إليهم ، ورجعت إلى أبي يزيد البسطامي وإلى محمد بن سهل بن عبد الله الدستري وأمثالهم فكأنه استبشر وقال : أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقا ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الانصالي الشهودى ، وما اشتغلوا بعلايق الهوى ، فلم الزنى وحسن مأب . » (١)

والذى يهدف إليه هذا النص واضح ، وهو أن الفلاسفة المشائين أصحاب الحكمة البحيثية والمعرفة البرهانية لا يرقون إلى مرتبة أصحاب الحكمة الذوقية أتباع أفلاطون الإلهي : ومع أن السهروردي يورد هذا الكلام على لسان أرسطو في منام حصل له ، إلا أن هذا النص يورد رأيا يخالف موقف أرسطو الأساسى ؛ ويمكن أن يفسر هذا بما ورد في النص من قوله : « وتحيرت في هذا التثناء على أفلاطون من أرسطو ، ومعنى هذا أن السهروردي يعرف أن مذهب أرسطو يخالف مذهب أفلاطون ويهاجمه وخصوصا نظريته في المثل العقلية والمعرفة الإلهية ، فكيف به يثنى عليه ، ويقبل آراءه ؟ يفهم من هذا أن أرسطو رجع عن رأيه [حسب السهروردي] في حياته الأخرى بعد أن اتصل بالعالم العقلى وقبل موقف أفلاطون في المثل والمعرفة العقلية .

ويقصد السهروردي من هذا النص أيضا إلى مهاجمة المشائية الإسلامية وهدم الأساس الذي تقوم عليه ، وربما أشار السهروردي إلى ما قيل عن أرسطو من أنه رجع في آخر أيامه عن الاعتراضات التي وجهها إلى المثل في ما بعد الطبيعة ، تلك الاعتراضات التي ردها المشائون فيما بعد . ومهما يكن من شيء فإن السهروردي يضع الحكمة البحثية في مقابل الحكمة الذوقية ؛ والأولى أدواتها الإحساس والعقل ، والثانية اتصال مباشر بموضوعات المعرفة وإشراق وتنوير . والنوع الأول من المعرفة هو النوع الطبيعي الذي يحصل في حالة اتصال النفس بالبدن ، فيكون فيه الإشراق نسبيا على قدر استطاعة النفس النجلى من ظلمة الحس وعمتة البدن ، والعنصر الإشراقي يرد عليه من عقل سام هو رب النوع الإنسانى ، وتدرج النفس في مراتب السالكين يقربها شيئا فشيئا من تلقى فيوض العرفان من أبها المقدس ونور الأنوار .

فليست هناك إذن شروط خاصة للمعرفة المباشرة الخاصة إلا في خلاص النفس من البدن . والمعرفة المباشرة ويمثلها الحدس تتطلب شروطا هي أقرب إلى قبول المبدأ الذى يقوم عليه الحدس الصوفى أى المعرفة المباشرة في أعلى مراتبها ، فديكارت يرى أن تنهيا النفس لاستقبال الحدس بتنقيتها من الشواغل ، وتركيز الذهن في الموضوع المراد تلقى حدس فيه (أى الانتباه) ، غير أنه يضع العناية الإلهية كحافضة للمعرفة الإنسانية من الشيطان الماكر الخبيث أى من الانجاء إلى الخطأ ، ما دامت وسائلنا المنطقية صحيحة ، وسند الحدس هنا إيمان مطلق بالعناية الإلهية . أما ما لبرانش فإنه أقرب إلى الموقف الصوفى من ديكارت فهو يطلب توجيه النفس إلى الذات الإلهية وتطهيرها من شواغل الحس وتجميع كل عناصرها لإحداث لحظة الانتباه التى هى تهيؤ لتلقى العرفان . والسهروردي يستعمل الطريق الطبيعي للمعرفة في عرض ما عاينه مشاهدة بطريقة تفصيلية ، وهذا يتطلب براهين إقناعية ، وهذا هو المراد بالمعرفة البرهانية أى البحثية .

وهذا هو الطريق الوحيد عند من ليست لديهم القدرة على الإدراك المباشر .
أما الذوق الصوفي فهو الإشراق وهو الفيض وهو العرفان ، ويكون في أصفى
مرتبة بين العقول العليا ، وقد أشرنا إلى أن النور ذكاء لذاته ، شاعر بذاته ،
وأنه فوق ذلك مدرك لغيره من الأنوار ، ويتم الإدراك عن طريق الأشعة
النورانية الفائضة ، فالعقول تتلقى العرفان كل مما هو أعلى منه درجة ، فالأسفل
يتجه إلى الأعلى في حركة مشاهدة ، والأعلى يتجه إلى الأسفل في حركة إشراق ،
وكل عقل يتصل بنور الأنوار عن طريق الأنوار التي تفصل بينه وبين الواحد ،
ثم يتصل به أيضاً مباشرة ، ويزداد التنوير أو الإشراق كلما اقترب العقل من
نور الأنوار ، وغاية الأنوار الانصال بالواحد عن كسب فيزداد ما تستقبله
من إشراق وعرفان ، والنفوس الإنسانية تبلغ أسمى مرتبة حينما تنشعب بالأنوار العليا
وتتحيا بجانها في عالم الثبات والأبدية ، ولكنها لا تزال مشوقة إلى الاحتراق
بمسبجات وجه الواحد لتتغمر في بحر أشعته ويلفها جوده وغناه المطلق .

الفصل الثالث

الإدراك الحسى

١ — إن أول موضوع يستثير الذهن العارف بعد إدراك النفس هو علاقة هذه النفس بالعالم الخارجى ، ويتبع هذا أو يسبقه البحث فى حقيقة هذا العالم الخارجى ، فهل هناك عالم خارجى بالمعنى الذى يصفه لنا به الطبيعيون ؟ أم أنه مجرد أوهام لاحقيقة لها الوجود الحقيقى للنفس وأفكارها ؟

وتتفرع مواقف الذهن الفلسفى على ثلاث وجهات رئيسية للنظر : أولا اعتراف بوجود العالم الحسى وحده دون غيره وإنكار الأفكار والمعانى العقلية ، وهذا هو موقف الحسنيين . وثانيها — إنكار للعالم الحسى واعتراف للنفس أو الروح بمطلق الوجود ، وهذا هو موقف التصوريين . وثالثها — موقف وسط يعترف بوجود العالم الحسى مع النفس ، ويرتب ارتباطهما وطريقة اتصالهما ، وهذا هو موقف الأرسطيين .

فأى المواقف يعتنق السهروردى ؟

إن الموقف الذى يتفق مع الإشراقية هو الموقف الثانى ، الذى يقول به التصوريون والروحانيون ، فالعالم الحسى وهم ، والوجود الحقيقى هو وجود النفس أو الروح أو النور فى مختلف مراتبه ، ولكن دواعى اتصال النفس بالجسم والعالم الحسى فى المرحلة الأولى المؤقتة استدعت تفصيل طريقة اتصالها بهذا العالم كما أشرنا إلى طريقة اتصالها بالجسم ، وطريق الاتصال عهد معروف وهو الإدراك الحسى ؛ فلاعتراف بالعالم الحسى يتبعه حتما إيجاد وسيلة لإدراك هذا العالم لذلك كان الإدراك الحسى هو الباب الرئيسى الذى تنفذ منه معلوماتنا ومعارفنا . وعلى العكس من ذلك نجد التصوريين وقد أوصدوا مذاهم دون الإدراك

الحسى بل شككوا في قيمته وهدموه . وهذا النوع من الإدراك يتصل بالمحسوس انصافا مباشرا ، وموضوعاته هي الجزئيات لا الكليات ، ومن ثم فيجب أن تكون في النفس قوى خاصة مرتبة لإدراك هذه الجزئيات ، وللملاءمة بين البدن والنفس من ناحية والعالم الخارجى من ناحية أخرى . وهذه القوى مصدرها النفس أى النور وعلى ذلك فإن النور هو الذى يشرف أيضاً على اتصال الجسم وحواسه بالعالم الخارجى ؛ وفي النفس نوعان من القوى : الأولى — هي قوى النور وهي الحواس الظاهرة والباطنة . والثانية — هي قوى الظلام وهي قوى النمو والهضم الخ . .

وتقسيم النفس على هذا النحو يورده في حكمة الإشراق ، وهذا التقسيم ليس حقيقيا بل أننا نقبله لأنه يسهل لنا فهم أفعال النفس وقواها . وهناك التقسيم المشافى الذى نجد في سائر كتبه الأخرى ، فالنفس إما نباتية أو حيوانية أو ناطقة . وللنباتية قوى هي الغذائية والمولدة والنامية . أما الحيوانية ففيها ناحيتان :

(١) حركية . (ب) إدراكية .

وأما الحركية فهي إما (١) باعثة على الحركة . أو (٢) نزوعية . والنزوعية إما (١) غضبية ، تطرد غير الملائم . أو (٢) شهوية ، تجلب الملائم . فأما الإدراكية فإن لها نوعين من القوى : (١) ظاهرة ؛ (٢) وباطنة . إذ أن إدراك الحيوان إما في الظاهر وإما في الباطن .

أولا — الحواس الظاهرة :

وهي توجد في الإنسان وغيره من الحيوانات الكاملة ، وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ، واللمس يدرك المضاد لا المشابه .

البصر — نظرية الرؤيا :

أما البصر فهو قوة مرتبة في القصبية المخوفة ، مدركة لما يقابل العين بتوسط

جرم شفاف لا بخروج شعاع يلاقى المبصرات ولا بانعكاسه ، ولا بانطباع الصور المرئية في الرطوبة الجليدية ولا في ملتقى القصبتين المجوفتين ، ولا باستدلال ، لبطان ذلك كله ؛ بل بمقابلة المستنير للعين السليمة ، وهى مافيه رطوبة صافية شفافة صقيلة مرآتية ، فالحالما يقع للنفس علم حضورى لإشراقى على ذلك المبصر المقابل لها فتدركه النفس مشاهدة .

ومعنى ذلك أن الإبصار لا يكون بانطباع صورة المرئى فى العين على رأى المشائين وليس بخروج شعاع ضوئى من البصر يقابل موضوع الإبصار ، بل أنه يحدث إذا توافرت شروط خاصة :

أولاً — عدم وجود حجاب بين العين السليمة والمستنير أى الموضوع المائل أمام العين .

ثانياً — يمتنع الإبصار إذا كان الشئ قريباً جداً مثل باطن جفن العين .

ثالثاً — يمتنع الإبصار أو لا يتحدد إذا كانت العين مفقودة أو غير سليمة .

رابعاً — كذلك يمتنع الإبصار إذا كان المرئى غير واضح وبعيداً .

إذا توافرت هذه الشروط أمكن للعين أن تستقبل الشعاع الذى يشرق عليها فترى الشئ المائل أمامها . وتفصيل ذلك أنه إذا اتفق وأصبح وضع جسم مافى مقابل عين ما بحيث يمكنها أن تبصره ، فى هذه الحالة فإن رب النوع - النوع الإنسانى أو روح القدس - يشرق على النفس ، أى يفيض عليها شعاع العرفان فيدرك البصر وجود الشئ الظاهر أمامه .

وعلى هذا فالسهروردى يقدم تفسيراً جديداً للرؤيا يستند إلى الإشراق الحضورى على النفس حال ظهور الشئ أمام العين ، فإبرائش يفسر الإدراك البصرى كما نعرفه على أنه الرؤية فى الله ، ويفسر باركللى الإبصار بنظريته فى العلامات ، تفسيراً واقعياً . أما السهروردى فإنه لا يجعل للعين دوراً ذا بال ، فإدراك المرئى راجع إلى الشعاع الروحى الذى يفيضه العقل الفعال على النفس

دون تدخل من العين ودون أن يخرج منها أى شعاع إلى المرئى أو يصدر عن المرئى شعاع إليها . وهو يبطل هذا الموقف الذى يستند إلى صدور الشعاع الحسى ويعجب متسانلا : كيف ينطبع الكبير فى الصغير ؟ أى كيف ترسم صورة الشئ الكبير فى الشبكية وهى صغيرة ؟

ولكن تدخل عنصر إشراقى فى الإدراك البصرى يثير مشاكل عدة ، أهمها تفسير الإحساس بالمرئى عن طريق الشعاع العقلى النورى وهما على طرفى نقيض . وقد كانت الأرسطية قد رسمت أصولا للتقريب بين المحسوس والمعقول حيث وضعت درجات للتجريد والتعقل ، ولكننا هنا نجد انتقالا غير منطقي بين المحسوس والمعقول واتصالا غير ممد بين المظلم والنورانى .

والمشكلة الثانية أن السهروردي كان قد وضع الأرواح الحيوانية للتقريب بين للنفس والإحساس على حسب رأيه ، فكيف به لا يقيم هذه الواسطة بين الإبصار والنفس ، ما دام الإدراك البصرى فرعاً للإدراك الحسى ، مهما علت مرتبة الإبصار على الحواس الأخرى ؟

ومشكلة ثالثة هى كيف تدرك العين وهى حاسة شعاعاً عقلياً روحياً ؟ وربما استطعنا أن نخرج من موقفه هذا بنتيجة حتمية ، وهى إذا كانت العين المحسوسة معطلة على هذا النحو فهل يستطيع فاقد البصر أن يبصر المراتبات عن طريق الإشراق الحضورى ؟ أكبر الظن أن منطق النظرية يقبل الرد بالإيجاب .

ومهما يكن من استعصاء هذا الموقف على الذهن ، إلا أنه موقف جديد طريف مما ، يتلامم والمذهب الإشراقى الجديد ، ويحاول تفسير الإدراك البصرى عن طريق الإشراق أو الفيض النورانى .

ترتيب الحواس :

هذه الحواس الظاهرة تختلف حسب أهميتها فى الحياة وضرورتها للجسم ،

لا من حيث شرفها ، أى باعتبارها أدوات حياة ، فيقدم اللس على باقى الحواس لأنه أهمها من حيث نفعه ، وذلك مع أن البصر آخر الحواس ، وهو أشرفها ، إلا أن اللس أعلى مرتبة من حيث الأهمية ، يليه فى ذلك الذوق ثم الشم ثم السمع . ويقبل السهروردي هذا الموقف الأرسطى بخصوص ترتيب الحواس الظاهرة .

ثانياً : الحواس الباطنة :

١ - الحس المشترك : وهو قوة فى مقدمة الدماغ تجتمع عندها صور المحسوسات ، فيدرك بها الإنسان أن هذا الشيء الحلو حار ، وهو بالنسبة إلى الحواس الخمسة كحوض تنصب فيه أنهار ، وهو الذى يشاهد صور المنام معاينة على سبيل التخيل .

٢ - الخيال : يرى المشاؤون أن الخيال قوة مرتبة فى آخر التجويف الأول من الدماغ ، وهو خزانة صور الحس المشترك وذلك بعد غيبتها عن الشعور ، ويرد السهروردي على هذا الرأى بقوله : « والصور الخيالية على ما فرضت مخزونة فى الخيال باطلة ، فإن الصور الخيالية لو كانت فى الخيال لكانت جاهزة دائماً للنور المدبر أى للنفس ، ولما نسى الإنسان الصور الخيالية ، فليس صحيحاً أن الخيال خزانة الحس المشترك ، بل الواقع أن خزانة الحس المشترك فى عالم الذكر أى عند الأفلاك النورية ، ودلائل ذلك أن الإنسان لا يجد فى نفسه عند غيبتها عن تخيل زيد شيئاً مدركاله أصلاً ، بل إذا أحس الإنسان بشيء ما يناسبه أو يفكر فيه ينتقل فكره إلى زيد فيحصل له استعداد الاستفادة صورته من عالم الذكر ، والمفيعد إنما هو النور المدبر لكونه المحصل لاستعداد الاستفادة . » (١)

٣ - الوهم والمنتخيلة : يرى المشاؤون أن الوهم قوة مرتبة فى التجويف

الأوسط من الدماغ ، وهى القوة التى تحكم على المحسوسات بمعان غير محسوسة كإدراك الشاة عداوة الذئب ، أما المتخيلة فيرون أنها قوة مودعة فى التجويف الأوسط عند الدودة من شأنها التفريق والتفصيل ، يمكن بها تخيل لإنسان برأس حيوان ، وتسمى عند استعمال الوم إياها بالتخيلة وعند استعمال العقل لها بالمفكرة ، بها تستنبط العلوم والصناعات وبها تحصل المحاكاة فى الأحلام ، وهذان فى التجويف الأوسط والمتخيلة منهما فى مؤخره .

ومصدر الصور الخيالية عالم مثالى بين عالم العقل وعالم الحس ، هو عالم المثل المعلقة ، وذلك لأن الكبير لا يمكن أن ينطبع فى الصغير ، ومن ثم فقد امتنع انطباع الصور الخيالية فى الذهن .

والتخيل^(١) مثل الإبصار يرجعان إلى الذات النورية المدبرة الفياضة ، فكما أن المبصر الحقيقى هو النور الإسفهبذ ، ويشرق النور الإسفهبذ على الخيال وعلى الإبصار ، فلولا عملية الإشراق لما حصل خيال أو إبصار ، إذ أن هذه القوى المختلفة استعدادية فقط . وعند إشراق النفس على القوة المتخيلة تدرك بعلم حضورى إشراق الصور المتخيلة الخارجة ، وهى التى فى عالم المثال قائمة بذاتها لا فى أين كصور المرايا ، إلا أنها مرئية بمرآة الخيال ، فإنه مرآة للنفس بها يدرك الصورة المثالية ومنها الخيالية ، ويعترض السهروردى على رأى المشائين الذى أوردناه وهو أن هناك قوة خاصة للوم وأخرى للمتخيلة . فهو يورد حججهم فى ذلك ثم يرد عليهم بقوله :

١ — إنه إذا اختلت إحداهما استمرت الأخرى فى عملها وهذا دليل على تغاير القوى .

٢ — إن فعل الوم غير فعل المتخيلة ، ولا يصح أن تقوم قوة واحدة بأفَاعِل مختلفة . ويرد على ذلك بقوله :

(١) مقالة رابعة ، فصل سادس — حكمة الإشراق .

١ — إنه لم يثبت أن إحدى القوتين تعمل إذا مرضت الأخرى ، لأن في اعتلال أحدهما اعتلال لشخص صاحبها ، والقوتان في تجويف واحد ، فكيف لا تؤثر أحدهما على الأخرى ؟

٢ — لا يجوز الاستناد إلى اختلاف الأفاعيل لأن الحس المشترك يدرك جميع الإحساسات ويؤلف بينها وهي مختلفة .

والحق أن هذه القوى الثلاث أى الهم والخيال والتمخيلة ما هي إلا قوة واحدة باعتبارات مختلفة ، فيعبر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال ، وباعتبار إدراكها للبعان الجزئية المتعلقة بالمحسوسات بالهم ، وباعتبار التفصيل والتركيب بالتمخيلة ، وعمل هذه القوة هو البطن الأوسط من الدماغ ، والدليل على أن هذه القوى غير الأنوار المدبرة ، أن هذه القوى قد تثبت شيئا ثم تنكسر وتجمده . فإذا كنا نجد في أبداننا ما يخالفنا هكذا فهو غير ما به أنا نؤمن . فهو إذن قوة لزمت عن النور الإسفهبذ في الصيصة لأجل أنها ظلمانية منطبعة في البرزخ ، تنكسر الأنوار المجردة ، ولا تعترف بالمحسوسات وربما تنكسر نفسها وتساعد في المقدمات ، فإذا وصلت إلى النتيجة عادت منكسة ، فتجحد موجب ما سلمت من الموجب ، (١) .

٤ — الذاكرة : وتسمى المحافظة أيضا ، وهي قوة مرتبة في التجويف الأخير من الدماغ وهي خزانة الأحكام الوهمية والتمخيلية . ويذكر السهروردي أن هذا هو رأى المشائين : ولو كان هذا صحيحا لاستطاع الإنسان أن يتذكر أى شئ يريد لأنه يكون بذلك حاضرا في ذهنه دائما ، ولكن المشاهد أن الإنسان يعجز عن تذكر أشياء كثيرة أحيانا ثم يتفق أن يقين ما أراد به بعينه ، ومعنى ذلك أن عملية التذكر هي عملية استرجاع الأفكار من مواقع سلطان الأنوار

المجردة الفلسفية ، فهي المحافظة وهي خزانة الأحكام الوهمية وغيرها . فليس التذكر إلا من عالم الذكر وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبذية الفلسفية فإنها لا تنسى شيئاً .

ويذكر الدواني أن هذا هو رأى سائر الإشرافيين على ما صرح به رئيسهم ، بل رئيس الكل الإلهي أفلاطون ، أن الذكر إنما هو من العوالم الفلسفية والنفوس القدسية العاملة بجميع الأشياء الثابتة والماضية والمستقبلية ، والتذكر وإن كان في عالم الأفلاك إلا أنه يجوز أن يكون قوة تتعلق المعاني الوهمية بها ، لأنه أبطل حصول المعاني فيها لا تتعلق الاستعداد بها ، وبدل على تعلق الاستعداد بها اختلال التذكر لاختلال البطن الأخير ، وليس لوجود المعاني فيها فيكون لتعلق الاستعداد بها . . وللحواس الباطنة مراكز في المنح تتعلق بها . . ولكل من الحواس الباطنة موضع يختص به ويختل ذلك الحس باختلاله . . وتفسير ذلك أن الحواس الباطنة تتصل بأجزاء في المنح ، وهذه الأجزاء تؤثر على وظائف الحواس الباطنة ، فإذا تلف موضع في المنح شلت الوظيفة المتعلقة به ، وقد برهن الفسيولوجيون المعاصرون على صحة هذا الرأى ، فقد عينوا مواضع للقوى الحسية وبعض القوى التعبيرية كالتعبير بالألفاظ ، وقاموا بتجارب علمية لإثبات اتصال هذه المواضع بالوظائف المتعلقة بها ، فإذا سلطنا مثلاً تياراً كهربائياً على مركز التعبير في المنح وأتلفناه ، نجد أن الشخص موضوع التجربة لا يستطيع التعبير وتشل قدرته عليه ، وهناك تجارب أجراها بول بروكا على الدجاج في هذا الموضوع . ويذكر السهروردي أن توقف الوظيفة بعد إتلاف الجزء المخصص لها في المنح قد مكنتنا من معرفة تغاير القوى واختصاصها بمواضعها .

والملاحظ فيما يختص بالحواس الباطنة أنها تخضع خضوعاً مباشراً للنفس الناطقة أى للنور الإسفهبذ ، فهو الذى يشرق عليها ، إلا أن الذكر والتذكر

والخيال تتصل بمواقع الأنوار الفلسفية أو بروح القدس وتستمد منها المعارف ،
وإذن فهذه الحواس الباطنة لا تستند إلى النفس الناطقة كما هو الحال عند المشائين
بل أنها تستند إلى إشراق من عقول سامية . وعلى ذلك فليس الجزء النطقى من
النفس هو وحده الذى يستمد الإشراق من العقل الفعال بل أيضا قوى الحس
الباطنة والإبصار . وهذا مما يجعل الإدراك الحسى أقرب إلى إدراك المعقول منه
إلى المحسوس ، إذ أن موضوعاته ليست المحسوسات فحسب بل أيضا الإشراقات
التي تنثال على القوى الحسية من العقول المفيضة للأنوار .

الفصل الرابع الإدراك العقلي

١ — تكلمنا عن الإدراك الحسى وهو أبسط وأول مراحل اتصال النفس بالعالم الخارجى ، ولكن كيف يتم إدراك الكليات ، أو المعانى ؟ كيف يدرك العقل المعنى من الموضوع المائل أمام الذهن أو الحس ؟ إن أرسطو يضع التجريد كبدإ أساسى لتجريد الصورة المعقولة التى تصلح مادة للتعلل فتتصل بها النفس الناطقة ، أما الإسلاميون من المشائين فقد جعلوا العقل المجرد خارج الذهن وهو العقل الفعال بل هو الذى يشرق الصور على العقل الإنسانى ، فكيف يفسر السهروردى إذن مشكلة المعرفة العقلية ؟ ما موقفه من أرسطو والمشائين الإسلاميين ؟

٢ — تقوم السيكلوجيا الأرسطية على أساس افتراض التداخل بين النفوس الثلاث ، فالنفس الحيوانية تتضمن قوى النفس النباتية بالإضافة إلى قواها الخاصة ، والنفس الناطقة تتضمن قوى النفسين الأولين بالإضافة إلى قواها الخاصة . وفى مذهب يقرر أن الحواس طريق معرفتنا الأولية بالعالم الخارجى يجب إما أن نقف عند المعطيات الحسية إذا كان المذهب لا يعترف بشئ غير المادة ، وإما أن نتعمد إلى تحليل هذه المعطيات ونعقلها ، وهنا يأتى دور النفس الناطقة بالمعنى الأرسطى ، أما دورها الانفعالى أو الشعورى الذى يصاحب المعرفة كما يفسرها أصحاب المذاهب الحسية والوجودية فلا يقرر الموقف الأرسطى شيئاً منها .

وهذا الطريق الذى تسلكه المعطيات الحسية إلى أن تصل إلى العقل هو الطريق الطبيعى للمعرفة . فكيف تقطع المعارف هذا الطريق ؟

الواقع أن السهروردى لم يصف شيئاً ذا بال إلى نظرية العقل الأرسطية كما وصلت إلى المشائين الإسلاميين ، فهو يعرضها فى كتبه التى يلخص فيها آراء

لمشائين كما هي ؛ ويذكر مؤرخو الفلسفة أن أرسطو لم يتعرض لهذا التفصيل الذي يجره في نظرية العقل عند الفارابي أو ابن سينا . فكلام أرسطو عن العقل - خصوصا عن العقل الفعال في كتاب النفس ، كلام فيه إجمال وغموض بما أدى إلى ظهور تفسيرات ومواقف متعددة بهذا الصدد . وقد لخص جيلسون^(١) Gilson ما يمكن أن نستشفه من النص الأرسطي المذكور فيما يلي :

١ - في كل موجود طبيعي أو صناعي يوجد عنصر يقوم بدور المادة وعنصر آخر يقوم بدور الصورة ؛ والواحد بالقوة ، والآخر يحتمل بالفعل كل ما يدخل ، جهنسه ، فيجب أن يوجد في النفس إذن عقل قابل للصيرورة ، وعقل قادر على إخراج أى شئ من القوة إلى الفعل .

٢ - والعقل القادر على جعل المعقولات بالقوة معقولات بالفعل ، كاضوء يذى يحيل الألوان من ألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل .

٣ - وهذا العقل مفارق وغير منفعل وليس مختاطا بالمادة ، وجوهره الفعل . هو خالده أزلي .

٤ - أما العقل المنفعل فهو على العكس قابل للفساد ولا يفكر وحده بدون الأول . وهذا التصور السامى للعقل لا يمنع اتصاله بجسد معين ، ذلك أنه ليست هناك أفكار بدون صور images ، ولا يستطيع العقل أن يجعل ذاته موضوعا لعرفته أو أن يوجد شيئا من ذاته ، فموضوع معرفته هي الصور المادية التي تقدمها إليه الخيلة .

وقد أثار النص الأرسطي - الذي أورد جيلسون مضمونه - مشاكل متعددة حول المعنى الذي يرمى إليه أرسطو ، فإذا كان هذا العقل ساميا transcendental

(١) Gilson : Les sources greco - arabes de l'augustinisme avicennisant , in Archives d'histoire du Moyen Age.

فما هي صورته ؟ فهل هو صورة خالصة وهل هو واحد أم كثير ؟ وإذا كان واحداً فإن الوحدة تتعارض مع كون العقل فيه فاعل ومنفعل . ثم أننا إذا قررنا كثرته فإن هذه الكثرة تتعارض مع طبيعته السامية إلا إذا قررنا وجود عدد من الموجودات السامية بقدر أعداد البشر .

ثم هناك مشكلة أخرى ، هل هذا العقل داخل النفس أم خارجها ؟

والعقل المنفعل بدوره أهو مادي أم روحي ؟ هل يتميز عن العقل الفعال أو يختلط معه ؟ هل يفترق عنه كلية أو أنه متصل به ؟ وعلى أى طريقة ؟ وأخيراً هل هو قابل للفساد أم لا ؟ أرسطو لا يجيب على هذه المسائل بل يترك المشكلة معلقة ، وقد أثارت جدلاً عنيفاً في تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط .

ونعرض ، رُسم ، Ross ^(١) لهذا الموضوع فرأى أن العقل الفعال عند أرسطو - على الرغم من أنه في النفس إلا أن فعله يتهدى النفس الجزئية ، وربما أراد أرسطو أن يقرر أن العقل الفعال واحد في جميع النفوس ويرى بعض المؤرخين مثل ، روديه ، Rodier أن هناك نصوصاً لدى أرسطو نستطيع أن نفسرها على أن أرسطو يجعل مطابقة بين الله والعقل الفعال .

الإسكندر الأفروديسي :

ولكن غموض النصوص في هذه المشكلة لم يجذب انتباه تلامذة أرسطو المباشرين ، وكان الإسكندر الأفروديسي أول من عرض لموقف أرسطو في العقل ، وذلك لكي يدافع عن المذهب ضد الرواقية التي كانت شائعة في عصره ، وقد تأثر الأفروديسي نفسه بالموقف الرواقي في نظريته في العقل التي تسمى بالنظرية المادية ، وينقسم العقل في نظره إلى ثلاثة أقسام :

١ - العقل المادي ٢ - العقل بالملكة ٣ - العقل الفعال

(١) Ross, Aristotle, p. 151

ويقصد بالعقل المادى العقل الذى يمكن أن يصير كل شىء فهو قوة خاصة

Il n'est qu'une simple réceptivité qui n'a aucun élément corporel^(١)

فكلمة مادى معناها يمكن ولا تشير مطلقا إلى الجسمية .

وجود العقل المادى ضرورى فى المذهب الارسطى التجريبي لانه الصلة بين العقل وموضوعات المعرفة الحسية ، وهو منفعل يصبح صور الأشياء جميعا ، وإذا حصل العقل المنفعل على الصور المعقولة أصبح عقلا بالملكة أو عقلا بالفعل . وهو فى هذه الحالة يكون قد اكتسب التهود على إدراك الصور المعقولة .

والعقل المنفعل لا يمكنه الحصول على الصور المعقولة بدون مساعدة العقل الفعال ، وعمر الذى يخرج العقل المنفعل من القوة إلى الفعل وبصبح الأخير بذلك عقلا بالفعل . ولما كان العقل الفعال هو الذى يجعل العقل الإنسانى بالفعل فيجب أن يكون هو فعلا محضا ، خالصا من كل مادة أى من كل إمكان ، ويتقابل العقل بهذه الصفة المحرك الاول أو عقول الأفلاك عند أرسطو ، ولا يرى الأفروديسى أنه عقل من عقول الأفلاك التى تحركها بل يقف عند القول بأن المحرك الاول .

الأفلاطونية المحدثة :

وقد تدخلت الأفلاطونية المحدثة فجعلت العقل الفعال عقلا لملك من الأفلاك ، وسماه الإسلاميون عقل فلك القمر وهو الذى يوجد فيه هذا العالم العنصرى ويعيش فيه الإنسان .

الكندى : وكان الكندى أول فيلسوف إسلامى تعرض لنظرية العقل الارسطية التى وصلت إلى الإسلاميين . أما شرح الإسكندر الأفروديسى لكتاب

(١) Gilson, Les sources greco - arabes de l'augustinisme (١) avicennisant, in Archives d'histoire du Moyen Age.

النفس فقد كان مرجعاً أساسياً لتغيير الموقف الأرسطى ، غير أن شروح الإسكندر لم تكن وحدها هي التي امتزجت بنظرية العقل الأرسطية ، بل هناك أيضاً شروح ناسطيوس وكتاب اللاهوت المنحول . وفي آخر القرن التاسع الميلادي وضع الكندي تصنيفاً للعقول يستند في مجمله إلى تقسيم الأفروديسي الذي أشرنا إليه ، وهو يقسم العقل إلى أربعة أقسام :

١ - عقل دائماً هو بالفعل .

٢ - عقل دائماً بالقوة وهو في نفوسنا .

٣ - عقل يخرج من القوة إلى الفعل .

٤ - عقل برهاني intellect démonstratif

وليس للعقل الأخير أهمية كبرى في مذهب الكندي فهو العقل الذي به ينقل أي عقل معقولته الخاصة إلى أي عقل آخر . والعقل بالقوة هو العقل المادي عند الإسكندر ، وهذا العقل يصبح عقلاً بالفعل بمساعدة عقل هو دائماً بالفعل ، ويسميه الكندي العقل الأول وهو علة جميع المعقولات ، أما العقل الثاني فهو الخاص بالنفس وهو العقل بالقوة .

والعقل الأول هو العقل الفعال عند الإسكندر ، ولكن هذه التسمية (العقل الأول) ترجع إلى كتاب اللاهوت المنحول ، ثم أن الإسلاميين لم يقبلوا موقف الإسكندر بصدد العقل الفعال الذي جعله مرادفاً للحرك الأول بل قبلوا الفكرة الأفلاطينية التي تجعل أوساطاً بين الله والعالم . ويصبح العقل الفعال على هذا الوضع الأخير عقل فلك القمر .

الفارابي : يقسم الفارابي العقل إلى عملي ونظري :

والنظري إلى : ١ - هيولاني ٢ - عقل بالفعل (بالملكة) ٣ - عقل مكتسب .

١ - العقل الهيولاني - متصل بالمادة وهو غير مادي . وهو الواسطة بين العالم الخارجي والعقل بالفعل ، وهو مجرد الصورة المعقولة من المحسوس ، ومتى

أصبحت هذه الصورة المعقولة من مكونات العقل أصبح العقل عقلا بالفعل ،
وجود الصور المعقولة في العقل بالفعل ينشأ عنها الصفات الجسمية والمسكانية
والزمانية والانفعالية .

٢ — العقل بالفعل : هو العقل بالقوة وقد اكتسب بعض الصور المعقولة
الفعلية ، فهو بالفعل بالنسبة للصور التي يحتوى عليها ، وهو بالقوة بالنسبة للصور
التي هي خارجة عنه والتي تغد معقولة بالقوة .

٣ — العقل المكتسب : هو العقل بالفعل بعد أن انتهى من إدراك الصور
المجردة وتنبأ لإدراك الصور الخاصة التي لم تتصل بمادة أصلا .

٤ — العقل الفعال : وتطور العقل على النحو السالف لا يمكن أن يحصل
من العقل ذاته ، لأن العقل لا يحتوى إلا على معقولات بالقوة وعقل بالقوة ،
ولا تخرج القوة إلى الفعل إلا بمساعدة شيء هو دائما بالفعل ، وهذا هو العقل
الفعال ، وهو كالشمس بالنسبة للإدراك البصرى .

ابن سينا : وظيفة العقل في نظر ابن سينا إدراك الكليات ، أما الحس فيدرك
الجزئيات ، وهو يقسم العقل أيضا إلى نظرى وعملى ، ولكنه يقسم النظرى
إلى خمسة أقسام :

١ — عقل هيولانى . ٢ — عقل يمكن . ٣ — عقل بالملكة .

٤ — عقل مستفاد . ٥ — الروح المقدس .

الأول متصل بالمادة ، وأما الثانى فهو الحاصل على الحقائق الأولية
والضرورية (الرياضية) ، وهو بالفعل بالنسبة للأول . وأما الثالث فله الوظيفة
التي يقررها له الفارابى ، والرابع كذلك .

أما الخامس : فهو فوق العقل المستفاد ولا يصل إلى درجة إلا قلائل ، وهو

يدرك المجردات الخالصة مباشرة ، ومعرفته حدسية ، وعلى ذلك فلا يمكن أن يعد طريقاً طبيعياً للمعرفة (١) .

مركز العقل الفعال والاتجاه الإشرافي :

أنار موقف الإسلاميين من العقل الفعال صعوبات كثيرة ، فإن أرسطو قد أقام علم النفس عنده على أساس مبدأين جعلهما في النفس لا خارجها هما الفعل والانفعال ، وقد كان الأفروديسي أول من جعل العقل خارجاً عن النفس وجعله إلهياً ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد استغلت هذه الفكرة وأقامت أوساطاً بين الواحد والبشر محاولة بذلك أن تخفف من حدة المشكلة القائمة وهي كيف يتصل العقل الإلهي بالعقل الإنساني . فالأوساط تجعل الاتصال سهلاً ثم أن هناك النزعة الصوفية وهي أداة التجرد والاتصال ، فالمجاهدة النفسية عامل مهم من عوامل التقريب بين الناحيتين الإلهية والإنسانية ، والعقل الفعال هو آخر العقول الإلهية (أى عقول الأفلاك) وهو عقل فلك القمر وهو المهيمن على شئون الإنسان ، وهو الحاصل على جميع الصور المعقولة التي يشرق بها على العقل الإنساني : وإن العقل الإنساني ليبلغ الذروة في المعرفة إذا استطاع الاتصال مباشرة بالعقل الفعال ، فهناك يقرأ اللوح المحفوظ ويطلع على الغيب ، وهناك نقطة الاتصال بين العقل الإنساني والعقل الإلهي .

وقد واجه الإسلاميون اتجاهين متباعين ، فثم خطأ أنهما اتجاه واحد . وأنه لأرسطو ؛ فالإتجاه الأول - تجريبي يبدأ من المعطيات الحسية وينتهي إلى الصور المعقولة التي يجردوها العقل من الصور المحسوسة ، وهذا هو الإتجاه الأرسطي الخالص . أما الإتجاه الثاني : فهو إشرافي مثالي يجعل المعرفة من العقل

(١) راجع كتاب الإشارات لابن سينا ص ١٢٦ - راجع أيضاً علم النفس عند ابن سينا في كتاب « ابن سينا » لـ « لكارا دي فو » .

الفعال ويحيلها إلى فعل سام يتصل بالقدرة الإلهية .

وقد حاول الإسلاميون قبول الانجهاين وإدماجهما ، ولكن الاتجاه الثاني كان أقوى فأخذت العناصر الإشرافية تغلب على النظرية التجريبية شيئا فشيئا فالغازاني يتكلم عن إشراق العقل الفعال ، وابن سينا يقيم عقلا جديدا هو الروح القدسي وهو طريق سام للمعرفة .

وأما السهروردي فيبدأ بقبول الانجهاين التجريبي والإشراقي . ولكنه في النهاية يتجه كلية إلى الإشرافية ، ولكننا نجد تمام التعبير عن النزعة الأخيرة في موقف ابن عربي حيث عصف بالتجريبية الأرسططالية وأقام مذهبه في وحدة الوجود على أساس الانجها الإشرافي وحده .

وعلى العموم فإن وجود العقل الفعال خارجا عن الحدود الإنسانية فتح نفرة في البناء التجريبي الأرسطي بمساعدة العناصر الأفلوطينية والدينية والصوفية وذلك التراث الهليني الضخم الذي كان يمجج به الشرق الأوسط في ذلك الوقت .

موقف السهروردي :

يتابع السهروردي الموقف المشائي في كتابه التي تقدم بالطابع المشائي مثل اللمحاحات والتلوحيحات والمطارحات . فيذكر أن النفس روحانية وأنها شعلة ملكوتية لاهوتية تعالت عن انطباع المادة ، وأن لها وجهين ، أولها متجه إلى القدس وعنه تأخذ الصور الكلية والعلوم كلها ، والوجه الآخر متجه إلى البدن الذي ينبغي أن تتسلط عليه ، وعلى هذا الأساس تنقسم النفس إلى قسمين : نفس نظرية ونفس عملية .

والنفس قابلة للعاني بالقوة وبالفعل . فالقوة على مراتب ثلاث ، أحدها الاستعداد الأول الذي للطفل الساذج وهي التي سميت [العقل الهولاني] ، واستعداد آخر وهو ما يحصل بعد المعقولات الأول ، فيتهيأ لإدراك الثواني ، إما بالفكر

أو بالحدس ويسمى العقل بالملكه ، ثم يحصل للنفس بعدها قوة وكال ، أما القوة فهي أن يكون لها تحصيل المعقولات المفروغ عنها متى شئت بملكه من غير طلب ، وهذا هو الاستعداد الآتية ويسمى عقلا بالفعل ، وأما الكال فهو أن تكون المعقولات لها حاصلة بالفعل مشاهدة ، ويسمى العقل المستفاد ، (١) .

ولما كان العقل بالقوة دائما ، فيجب أن يكون هناك ما هو بالفعل ليخرجه من القوة إلى الفعل وهذا هو العقل الفعال .

، ونفوسنا كمرآة أقبلت فقبلت ، وأعرضت فتخلت ، ولا يعطى الكال القاصر عنه ، فمُخرجنا إلى الفعل هو بالفعل . ومعلما من عالم القدس سعى عقلا فعلا ، لأنه هو مُخرجنا إلى الفعل وهو روح القدس ، ونسبته إلى النفوس كنسبة الشمس إلى الإبصار ، وعلى حسب الاستعدادات القريبة والبعيدة والأفكار تستمد النفس الاتصال به والقبول عنه ، وليست المقدمات بذاتها موجودة للنتيجة فيها فستعلم أن عرضا لا يوجد عرضا ، وكَم شخص عرض عليه أمر ما أفاده علما وأفاد غيره علما يقينيا وطما أنينة روحانية فهذه وسائط والواهب غيرها . وما حصل بالمقدمات الحققة فلزومها منها ضرورى كالأول ونحوها لا إمكان لجحودها لمن استرشد ، .

هذا هو الطريق الطبيعي للمعرفة يتدرج من المحسوس إلى المعقول ويصعد من أول درجات المعقولية إلى قمتها ، ويفصح الطريق لعامل إلهي هو العقل الفعال أو روح القدس أو عقل فلك القمر .

ولكن الإشرافية لا ترى في المحسوس موضوعا للمعرفة . بل المعرفة الحققة هي المعرفة المباشرة التي تصل العارف بموضوعه ، فسلطة الانعكاسات والإشراقات التي يتركب منها البناء الوجودي هي في نفس الوقت فيوض من إشراقات المعرفة تربط الأنوار من أعلى إلى أسفل حتى تصل الإشراقات إلى آخر الأنوار السكونية

(١) التلويحات - الجزء الطبيعي ، المورد الثالث .

وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنسانى ، فيكون من شرارته النفس الإنسانية التى تتجه دائماً إليه ، فيشرق عليها حسب استعدادها وتذكر هى منه حسب استعدادها أيضاً لتلقى المعرفة المباشرة عنه ، ولكن لهذا الإدراك شروطاً وأخصها رفع حجب الحس ، فعلى قدر التجرد ومقاومة الحس وشواغله يكون صفاء الإدراك وقوة الإشراق ، وهنا أصبح اتباع نظم السالكين وأهل الطريق والمجاهدة الصوفية ضرورة لازمة لقنص لوائح المعرفة وبارقات الفيض الإلهى . وإذن فهناك طريقان للمعرفة :

١ — طريق طبيعى : يتخذ المحسوسات موضوعات الإدراك ، بمجرد منها العقل الصور المعقولة بمساعدة العقل الفعال أو روح القدس .

٢ — طريق سام : يشاهد فيه العقل موضوعاته بعد تجرد النفس عن البدن ، وهذا ما يقع للصوفية ، فالإدراك هنا ملازم للتجرد ، وموضوعات المعرفة الحدسية هى الأنوار المجردة التى لا تدرك بالحس أو بالتجريد بل تدرك بالإشراق الحضورى .

والطريق الثانى هو الذى تقبله الإشراقية ، أما الأول فقد يستعمله الإشراقي للبرهنة على ما شاهده عياناً فى عالم الأنوار وهو طريق مؤقت للمعرفة كما بينا .

تبين لنا إذن كيف قبل السهروردى آراء المشائية فيما يختص بموقفه من مشكلة العقل وكيف أنه زاد على هذا الموقف اتجاهه الإشراقى ، هذا الاتجاه الذى يبدو فيه تأثير أفلاطون ونظريته فى المثل كما بينا . وإذن فموضوعات المعرفة ليست المحسوس الذى يجرد العقل منه الصورة المعقولة على ما بينا ، بل الموضوع يستثير الذهن العارف ، فيحصل للذهن إشراق حضورى هو فعل المعرفة . ومضمون هذا الفعل ، فالموضوع إذن مجرد مشير للذهن ، ويتضح الموضوع للذهن بفضل الإشراق ، وعملية الإشراق تربط بين المحسوس ومثاله أو رب نوعه فى عالم المثل أو أرباب الأنواع ، وهذا هو مضمون عملية التذكر الأفلاطونية .

فالنظرية الإشراقية تقبل فكرة العقل الفعال وهو روح القدس أو رب صنم النوع الإنسانى عندها ، ثم أنها لا تقبل فكرة التجريد الأرسطية التى تقوم عليها نظرية العقل عند المشائين الإسلاميين ، هذا على الرغم من أن العقل الفعال يعد عنصرا إشراقيا ساميا ولكنه مجرد مساعد للذهن على إدراك الموضوعات لحسب .

وعلى الجملة فإن السهروردي يتابع المشائين فى كتبه المشائية كالتلويحات والمطارحات وذلك مع إضافات إشراقية ، ولكنه يتجه إلى الإشراقية تماما فى حكمة الإشراق فيعرض لنظرية المثل النورية ، ويفصل الإدراك العقلى على أساس الإشراق وحده ، دون التجريد ، وهنا فقط يتخذ طريقا مغايرا للاتجاه المشائى .

الفصل الخامس

مشكلة الخلاص (تابع)

ثانياً — العمل ، أحوال السالكين ،

١ — انتهينا من الكلام عن المعرفة ووسائلها ، وأشرنا إلى أن مشكلة الخلاص في مذاهب التصوف الفلسفي تستند إلى طريقين : أولها النظر وثانيهما العمل أو السلوك .

وقد أفرد الصوفية المؤلفات الضخمة للكلام عن قواعد السلوك وقوانين الطريق الصوفي .

ولا نريد أن نتعرض لموقف السهروردي الصوفي بالتفصيل لأن هذا موضوع بحث آخر ، ولكن لما كانت نظريته الصوفية متصلة أشد الاتصال بموقفه الميتافيزيقي أو بمعنى أدق لما كان موقفه الميتافيزيقي يستند في مجمله إلى دعائم صوفية ذوقية ، نعين علينا أن نتناول الجانب الصوفي من مذهبه .

والسهروردي في موقفه لا يبتعد كثيراً عن مدارس التصوف الفلسفي^(١) ، التي سبقتها ، فهناك المدرسة التي تهدف إلى الاتحاد بين النفس الجزئية والعقل الفعال وذلك عن طريق الفكر كما هو عند الفارابي . والمدرسة الثانية وهي التي ينضم إليها ابن سينا^(٢) وابن طفيل وابن سبعين ، هؤلاء يرون أن النفس تصل إلى حالة تشعر فيها بأنها منفذة للإرادة الإلهية . وأما المدرسة الثالثة فهي المدرسة

(١) هناك ثلاث مدارس في التصوف الإسلامي السابق على السهروردي : مدرسة ترى الحقيقة في الإرادة ، وأخرى تراها في الجمال ، وثالثة تراها في النور وهي المدرسة الإشراقية .

(٢) ابن سينا يرفض هذه النظرية في الإشارات بعد أن قبلها في النجاة .

الإشراقية التي تضم السهروردي وابن مسرة وصدر الدين الشيرازي وابن كونة الإسرائيل ، وهي تذهب إلى أن الإشراق يوجد النفس ويلقى إليها المعرفة ، وأن مصدر هذا الإشراق رب النوع الإنساني أو روح القدس المسعى عند المشائين بالعقل الفعال ، ولكن غاية النفس ليست الاتحاد بالعقل الفعال ، فإن شيتين لا يصيران شيئاً واحداً أبداً ، ولا تظن أن الأنوار المجردة تصير بعد المفارقة شيئاً واحداً ، لأنه إن بقي كلاهما فلا اتحاد ، وإن انعدما فلا اتحاد ، وإن بقي أحدهما انعدم الآخر ، فلا اتحاد ، فليس في غير الأجسام اتصال وامتزاج . (١)

وإذن فستبقى النفس شخصية ، ولا تتحد بالعقل الفعال ، وستحتاج جوار الأنوار القاهرة وتستشعر اللذة بمصاحبتها .

٢ - ولكن كيف تدرج النفس حتى تصل إلى روح القدس ؟

النظرية الأفلاطونية تقر أن المادة شر يجب التخلص منه ؟ وأن النفس هبطت إلى العالم الحسى بسبب الخطيئة الأصلية ؟ وأن خلاصها ضرورى من هذا العالم إذ هو سجنها ، وقد جاءت الأفلاطونية المحدثة فكانت كالمرشد الروحى للنفس أو كنظام للسلوك يأخذ بيد النفس حتى تنظف من أدران البدن وتصل إلى أبها المقدس . وإذا تصفحنا رسائل السهروردي الصوفية نجد إشارات متعددة إلى التخلص من ظلمة البدن وعمته . ففي أصوات أجنحة جبرائيل (٢) يقول الشيخ للتلميذ : « ما دمت في هذه القرية . فلا يمكنك أن تعلم كثيراً من كلام الله . » (٣) والمقصود أنك ما دمت متعلقاً بالبدن فلن تفهم كلمات الله ، أى لن تلقى عليك المعرفة الإشراقية ، ويذكر في مستهل الرسالة . « في يوم انطلقت من حجرة

(١) حكمة الإشراق ص ٥٠٦ .

(٢) « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي - ترجمة بول كراوس - نشرها

عبد الرحمن بدوى .

(٣) رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ص ١٤٩ - (القرية) يقصد بها العالم المحسوس .

النساء وتخلصت من بعض قيود ولغائف الأطفال ، كان ذلك في ليلة انجاب فيها
الغسق الشبهى الشكل ، مستطيراً عن قبة الفلك اللازوردى ، وتبددت الظلة
التي هي شقيق العدم على أطراف العالم السفلى . . . (١)

وهذه التشبيهات كلها تشير إلى انطلاق النفس من البدن وتخلصها من علائقه .
وذلك لنحظى بإشراق العقول المجردة عليها .

وفي الغربة الغربية : (٢) يتكلم عن رسالة أرسلت إلى (سجين الظلمات)
أى النفس (٣) الحالة فى البدن وهو سجنها ، فيقول : « كم شوقناكم فلم تشاءوا
ودعوناكم فلم ترحلوا ، فأشرنا إليكم فلم نفهموا . واعتصم بحبلنا وهو جوهر
الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف (٤) .

والإشارة هنا إلى الدعوة لترك البدن وعلائقه . وفي هياكل النور يقول :

« إن النفوس الناطقة من جوهر الملكوت وإنما يشغلها عن عالمها هذا ،
القوى البدنية ومشاغها ، فإذا قويت النفس ^{أعمال الروحانية} سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثيف ^{أحياناً إلى} وتصل بأبيها المقدس ، وتلتقى ^{بالنفوس}
العالمة بحركانها . . . » (٥) .

وفي المناجاة : يذكر . . . ^{البدنية الجسائية ،}
وفي المناجاة : يذكر . . .

(١) حجرة النساء (عالم المادة) لغائف الأطفال (الحواس الظاهرة) العدم (فناء عالم
المحسوسات) أصوات أجنحة جبرائيل ص ١٤١ .

(٢) رسالة الغربة الغربية نقرها أحمد أمين في مجموعة ذخائر العرب (الكتاب الثامن) ،
حتى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والمهروردي ص ١٣٥ وما بعدها .

(٣) الظلمات أى البدن - والمعنى أن النفس سجينه البدن

(٤) الغربة الغربية ص ١٣٦

(٥) هياكل النور ص ٨٥

من العوائق الردية الظلمانية . وأرسل على أرواحنا شوارف آثارك ، وأنض على نفوسنا بوارق أنوارك ، (١) .

وفي حكمة الإشراف يقول : ، مسطور في لوح الذكر المبين أن السائرين وهم الذين بقرعون أبواب غرفات النور ، مخلصين صابرين ، يتلقاهم ملائكة الله مشركين ، يحيونهم بتجايا الملوكوت ، ويصبون عليهم ماء نبع من ينبوع البهاء لينظفروا ، فإن رب الطول يحب طاهر الوافدين ، إلا أن إخوان البصيرة الذين التأموا على التسبيح والتقدس عاكفين يمشعون لله ، وهم قيام قانطون يذكرون ناظم الطبقات في العالمين ، وهم عن أبناء الظلمات ينجون . قاموا في هياكل القربات يناجون مع أصحاب حجرات العزة ، يلتمسون فك الأسر ، ويقتبسون النور من مظهره ، أوائل الذين اقتدوا بالصفاء عند الله الأقربين ، (٢) . من هذا النص يتضح معنى تخليص النفس (٣) من البدن ، وفك أسارها وتطهيرها ، وتشبه النفس بالأنوار المجردة وتنفق التعاليم الصوفية كلها في القول بضرورة مجاهدة النفس وتطهيرها حتى تنهيا لتلقى العرفان . وتحرر النفس من عالم الظلمة باتحاد المعرفة بالفضيلة ، والفضيلة في نظره هي في اتباع الوسط العدل كما هو عند أرسطو .

وليس من السهل أن يوجه الفرد نفسه إلى هذا الوسط العدل ، وإنما يتم ذلك بضروب من الحرمان والتقشف والزهد حتى تحصل للنفس مقامات بعد الأحوال . ولكن السالك في بدء الطريق لا يستطيع الترقى إلى مراتب الواصلين وحده دون مرشد ، ويسمى البادئون « مرشدين » ، وقد رتب الفرق الصوفية أصولاً وقواعد

(١) المناجاة ، مخطوط ، دار المكتب بالقاهرة ، رقم ١٤٢ م تصوف .

(٢) حكمة الإشراف ، مقالة خامسة ، فصل سابع .

(٣) راجع أيضاً رسالة في أحوال الإشرافيين ، نصاب باشي زاده - مخطوط ٥٩ م

عامية . دار المكتب بالقاهرة .

يتبعها المريد حتى يرقى ، فعليه أولاً خدمة شيخه في صومعته والقيام على حاجياته ، والخضوع لما يأمره به ، وأن يكون له عبداً يتصرف فيه كما يشاء . فأول المراتب في الطريق العبودية التامة ، والسلبية المطلقة ، وهذا فيما يختص بالمظهر الخارجى الذى يسمى النفس للرياضة الصوفية ، وإذا حاز المريد رضا الشيخ خلع عليه الخرقة وأصبح من السالكين فى الطريق ، والتابعين للطريقة التى يقوم الشيخ على رعاية تعاليمها . وخلاصة ما يسعى إليه الشيخ فى المرتبة الأولى تطهير نفس المريد ، وتوجيهها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه فيجب إذن مغالبة شهوات المريد ، وتوجيهها بعيداً عن نزوات البدن ومطالبه . فيجب إذن مغالبة شهوات النفس المتعلقة بالجسد ، والصوم أفضل وسيلة لتنقية النفس وتطهيرها ، وكذلك العزوبة فهى تسمى للسالك فرصة يبتعد فيها عن الذائدات الحسية ، والعلاقات الدنيوية ، فلا تضطره الأسرة إلى الكسب ليعيش . والكسب يعوق عن سلوك الطريق . وكذلك الصلاة بمعناها الصوى أى لقاء العبد ربه . والجلوس فى حضرته ، وشعوره أثناء الصلاة بأنه فى حضرة الله حقاً فلا تكون الصلة بين المصلى والله هى الكلمات المسموعة بل القلب المتجه إلى المولى سبحانه وتعالى . وكذلك مداومة الذكر والسر (١) والإقلال من الطعام وخصوصاً اللحوم (٢) . وتذكر الموت دائماً يقرب من المحبوب أى الله ، ورياضة النفس على هذا النحو تتيح لها الانتقال من مقام إلى آخر .

(١) التلويحات ص ١١٣ .

« وكانوا يشغلون المريدن بالذكر القام وترك الإحساس والحركات ، والقعود فى الزاوية ، وقطع كل خاطر يجر إلى هذا العالم ، وهكذا إلى أن تحصل لهم الأمور ؛ ومن الطرائق العبادة الدائمة مع قراءة الوحى الإلهى ، والمواظبة على الصلوات فى جنج الليل والناس نيام ، والصوم ، وأحسبه ما يؤخر فيه الإفطار إلى السحر ، لتنع العبادة فى الليل على الجوع ، وقراءة آيات فى الليل مريحة لرقه وشوق ، وينفعهم الأفكار اللطيفة والتخييلات المناسبة للأمر القدسى ، ليتأطفت سرهم وهذا له مدخل عظيم ، وكذا التلبى اللطيفة ، والنعمة الرخيصة ، والوعظ من قائل رضى . . . »

(٢) راجع خاتمة حكمة الإشراق فيما يختص برياضة النفس قبل البدء فى قراءة حكمة الإشراق .

وآخر المقامات ، الرضا ، وهو مقام قبل الإشراق والوحدة . فغاية النفس المعرفة التي تحصل عن طريق الكشف ، وفي أثنائها تتلاشى الذات العارفة ، وهذا مقام « الفناء » ، وتبقى في الله وهذا مقام « البقاء » ..

والقوة الدافعة وراء هذا الانتقال من مقام إلى آخر هو الحب ، والترقي في السلوك عملية تكشف تدريجي يسمى رفع الحجب عن الأنوار ، فكما أوغل السالك في الطريق ، أو ارتقى في الممرج الروحي^(١) كلما نكشفت له نواح في الوجود أسى بما حصل عليه في المرتبة السابقة .

٣ — هذه المقامات والأحوال التي يترقى السالك فيها بينها ، قد أشار إليها الصوفية فذكروا أن هناك اثني عشر مقاما وحالا ، واختلفوا في تعدادها وفيها هي . وتجمع المراجع^(٢) على بعض المقامات كالصبر والتوكل والإخلاص والتوبة . وغاية الصوفية من هذه المقامات هو الوصول إلى حالة الفناء . وقد يتميز هذا الوصول بالحب الصوفي كما هو عند رابعة العدوية والمحاسبي وقد يتخذ شكل المزج أو الحلول incarnation كما هو الحال عند الحلاج . وقد يتخذ الطابع الأفلاطوني حيث تصعد النفس إلى جوار المثل أو الأنوار وتحيا متشبهة بها ، وربما استطاعت أن تصل إلى جوار نور الأنوار فتسعد وتلذذ ، ولكن ليس هناك مزج أو اتحاد أو حلول ، وهذا كما عند السهروردي . ويتخذ العقل الفعال هنا صفة المرشد الروحي المشرق على النفس إذ هو الذي أوجدها وهو الذي يلقى إليها المعرفة ، وهو الذي يأخذ بيدها في مدارج السلوك الروحي حتى تصل إلى جواره ، ثم

(١) راجع « Early Mysticism ... » تأليف Margrett Smith ص ٢٥١ حيث ترد الإشارة إلى القديس يوحنا كاليما كوس (٥٢٣ - ٦٠٦ م) القى ذكر في « ممرج الفردوس » فسكره معراج يرتفع من الأرض إلى السماء ، وكيف أن ارتقاء هذا الممرج صعودا يعني الترقى من حال إلى حال أعلى حتى يصل الصاعد إلى رتبة الكمال الآتم أي إلى أن يحيا في الله في نعيم وسعادة .

(٢) اللمع للممرج ، الرسالة القشيرية .

تعداء إن كانت من نفوس الكاملين . وقد تصل إلى جوار نور الأنوار . ويذكر صاحب ، قوانين حكمة الإشراق إلى الصوفية بجميع الآفاق ،^(١) أربعة عشر مقاما وحالا يقطعها السالك حتى يصل إلى آخرها ، وهو مقام ، الولاية الخاصة ، ١ — وأول هذه المقامات ، التأييد في مقام التوحيد ، ويعلم فيه المرید حقائق تساعد في الطريق وتفصح له عن الهدف الذي يسعى إليه .

٢ — مقام ، التوبة ، ويتضمن التقرير والتحذير ٣ — مقام ، الإخلاص ، ويتضمن تعليمات تمكن المرء من وزن أفعاله وأقواله . ٤ — مقام ، الصدق ، ويمكن المرید من التمييز بين الحال والمقام . ٥ — المراقبة وهي ملاحظة البوارق والأنوار . ٦ — المحبة . ٧ — الزهد والتجريد . ٨ — الفقر . ٩ — الرياء وهو مجانبة الرياء بتطهير النفس وتنقيتها . ١٠ — المعرفة وهي التأمل . ١١ — الفناء وهو الفناء عن الرسوم . ١٢ — البقاء وهو البقاء بجوار الله ، ويفسر الحلويون البقاء بأنه حلول في الله^(٢) . ١٣ — الولاية العامة ، الولي هو الخادم المطيع ، يقوم بما تقتضيه العبودية ، ويبتعد عن الكبائر ، وهو ورع يذكر الله دائما ، صادق مخلص بالمعنى الصوفي ، وإذا وجدت شخصا يدعى الولاية والتأمل قبل أن يمر بمراحل الطريق الصوفي ويصل إلى (المحو) فهو كاذب الخ .

١٤ — الولاية الخاصة : وتسمى أيضا فتح طلسم الكنز ، أي رفع النفس إلى منزلة الأنوار الخاصة ، وهذه أرفع الدرجات .

ويذكر الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (والشيرازي من المدرسة الإشراقية) أن هؤلاء الذين صفت نفوسهم وتجردت عن العلائق البدنية تشرق عليهم أنوار

(١) لأبي المواهب التونسي الشاذلي نعمة Jurji بعنوان :

• Illumination in Islamic Mysticism •

(٢) يقول الحلاج — أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حملنا بدنا

وبوارق إلهية ، وهذه الأنوار على أنواع فثما ما يرد على المبتدئين ومنها ما يرد على المتوسطين ومنها ما يرد على المنتهين . (ا) أما ما يرد على أهل البدايا ، فهي أنوار خاطفة لذينة سماها أهل الوجد والإشراق ، الطوالع واللوائح ، . وهي كلمة بارقة سريعة الانطواء . (ب) وإذا ما أمعن هؤلاء في الرياضة والمجاهدة تمسكنت منهم هذه الطوالع واللوائح وخرجت عن اختيارهم ، وثبتت لديهم وحينئذ تسمى بالسكينة . (ج) ثم إذا توغلوا في الرياضة والمجاهدة أصبح عندهم هذا الأمر ملكة فيحصل لهم بعد ذلك قوة الخروج إلى الجناب الأعلى . (د) الفناء - وما دامت النفس مبهتة باللذات من حيث هي لذات فهي بعد غير واصمة لأنها إذا فرحت بما نالها من أثر الحق كان لها نظران : نظر إلى الحق الذي ابتهجت به ونظر إلى ذاتها المبهتة بالحق ؛ ومن ثمة فهي ليست مقبلة بكليتها على الحق ، لأنها تؤثر لذتها وابتهاجا بالحق على الحق نفسه ، فلا يكون قد حصل لها إليه وصول تام حقيق ، وأما إذا غابت عن شعورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فإنها حينئذ تكون قد وصلت إلى المقام الذي يسمونه . مقام الفناء ، ، والمقصود بالفناء ألا يحس السالك بشيء من ظواهر جوارحه ولا من الأشياء الداخلة فيه ، والخارجة عنه بل يغيب عن جميع ذلك وبغيب عنه جميع ذلك ذاهبا إلى ربه أولا ثم ذاهبا فيه آخر متحدا به . (هـ) مقام الفناء عن الفناء - ويجب أثناء هذا الفناء ألا يشعر الإنسان بأنه فان عن ذاته وإلا فسكأنه لم يصل بعد ، وفي هذه المرحلة يكون الإنسان مستغرقا .

والسرور ردى بلخص هذه المقامات في التلويحات (١) ولا يقبل فكرة الاتحاد

(١) التلويحات ص ١١٣ و ١١٤ : فأول ما يتبدى عليهم أنوار خاطفة لذلك سموها الطوالع واللوائح ، وهي كلمة بارقة سريعة الانطواء ، ثم يعمنون في الرياضة إلى أن يكثُر عليهم ورودها للملكة متمكنة ، وقد يخرج من اختيارهم هجومها ، ثم بعد ذلك يثبت الملاحظ وعندئذ يسمي السكينة ، وعند التوغل في الرياضة تصير ملكة ، ثم بعد ذلك تحصل لهم قوة خروج =

بأنه الذى أشار إليها تلميذه الشيرازى الذى أخطأ فى تأويل أقوال أستاذه فاعتقد أن النفس المتجردة تنتهى إلى الاتحاد بالله ، والمهروردى يرى أن الاتحاد باطل لأنه يعنى أن نفسين مستصحبان نفساً واحدة وهما غير متكافئين .

٤ - هذا هو الطريق الذى يجب أن تسلكه النفس حتى تصل إلى مرتبة الإشراق ، ولكن ما تفصيل الإشراقات التى تنثال على العارف فى لحظات الاتصال بين العبد والرب ؟ يعرض الشيخ لهذا الموقف فى كتاب حكمة الإشراق فيفصل الأنوار المشرقة على السالكين السكاملين فى العلم والعمل ، فيقول (١) :

« وإخوان التجريم يشرق عليهم أنوار ولها أصناف : (١) نور بارق يرد على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمة بارق لذئذ . (٢) ويرد على غيرهم نور بارق أعظم منه وأشبه منه بالبرق ، إلا أنه هائل ، وربما يسمع معه صوت كصوت رعد أو دوى فى الدماغ . (٣) نور وارد لذئذ يشبه وروده ورود ماء حار على الرأس . (٤) نور ثابت زماناً طويلاً شديد القهر يصحبه خدر فى الدماغ . (٥) نور لذئذ جداً لا يشبه البرق بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة ، يتحرك بقوة المحبة . (٦) نور محرق يتحرك من تحرك القوة القريبة ، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق وأمور هائلة للببئدى* ، أو لتفكر وتخيل يورث عزا . (٧) نور لامع من خطفة عظيمة يُظهر مشاهدة وإبصاراً أظهر من الشمس فى لذة مفرقة . (٨) نور برّاق لذئذ جداً يتخيل كأنه متعلق بشعر الرأس زماناً طويلاً . (٩) نور سامع فى قبضة (مثالية) أو متلألئة يترأى كأنها قبضت شعر رأسه ،

لنا إلى الجانب الأعلى . ومادامت النفس مبتهجة بالذات من حيث هى لقات فهى بعد غير واصله ، وإذا ظابت من غمورها بذاتها وشعورها بلذاتها ، فذلك الذى سموه الفناء ، وإذا فزيت من الشعور فهى باقية بقاء الحق تعالى ، وقد سبقت إشارة إلى الاتحاد ، وثم مقام آخر فى الفناء وهو الفناء فى الحق وهو اقرب الحالات إلى الموت ، وربما سماه بعض الصوفية « مقام الحق » ، وأشار إليه أفلاطون وهذا غير الفناء الذى قد يجتمع مع التحريك البدنى المشهور .

(١) حكمة الإشراق الفصل الثامن .

ويجره شديداً وبؤله ألماً لذيذاً . (١٠) نور مع قبضة يترأى كأنها متمكنة في الدماغ (١١) نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني ، فيظهر كأنه تدرع بالبدن شيئاً ، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لذيذ جداً . (١٢) نور مبدؤه في صرلة ، وعند مبدئه يتخيل الإنسان كل شيء . يتهدم . (١٣) نور سانح يسلب النفس وتبين معلقة محضة ، منها يُشاهد تجردها عن الجهات وإن لم يكن لصاحبها على قبل ذلك . (١٤) نور يتخيل معه ثقل لا يكاد يطاق . (١٥) نور معه قوة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله .

هذه الأنوار المتتالية تتتابع حسب قدرة السالك على الترقى والسمو في مدارج الطريق ، ويلاحظ على هذه الأنوار تطورها التدريجي من حيث الإحاطة والغلبة وأن إشراق الأنوار تابع للجاهدة وترقى النفس التدريجي يكون في تغلبها على الجسد ومطالبه ، ولكن هذه الإشراقات المتزايدة لا توضح مراتب السلوك كما يوردها في كتبه الأخرى .

ففي رسالة كشف الغطا لإخوان الصفا (١) يذكر أن الحكمة النظرية أى المعرفة تترتب في درجات : أولها مرحلة تكون فيها الكائنات الحادثة انعكاسات مشاهدة في مرآة والمعلولات انعكاسات على المرايا . وثانيها اتحاد المعرفة بالوجود فتصبح أنت المرآة التي ترى فيها الوجود . وثالثها إمكان ماهيتك ، يجعلها لا تملك وجودها بذاتها فهي إشعاعات للحضرة الأحدية وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . ورابعها وهي المرتبة النهائية ، قطعت نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محل الموجودات وأن وجود الأشياء قائم بها ، وها أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء وجودك

من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء ، هناك يتكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى له الحمد .

وفي رسالة صفيروسيمورغ يدعو السمروردي كل صوفي إلى نسيان ذاته ونسيان ذلك النسيان (١) أيضاً ، فطالما اقتصر الناس على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ، وهذه الحال تعد من الشرك المقتنع ؛ كلا إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي تغني فيها معرفته في العارف ، لأن الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه لا يزال في حالة من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها .
وهناك أربع درجات وخامستها درجة التوحيد .

(١) درجة لا إله إلا الله . (٢) لا هو إلا هو .

(٣) لا أنت إلا أنت . (٤) لا أنا إلا أنا .

والأنا ليست شخصية هنا بل تقال على الإنسان على سبيل المجاز ، وهذه المراحل الأربعة تتدرج في الترقى والسمو بمعرفة السالك لله وتنتهي إلى المرحلة الخامسة وهي مرحلة التوحيد المطلق ، وهذه المراحل يقطعها السالك حتى يصل إلى المرحلة الخامسة وهي منتهى غاية السالكين .

(٥) وإذن فكل هذه الصيغ السابقة حجب ، والمتقدمون في الطريق تغني لديهم كلمات هو وأنت وأنا في بحر الفناء وهناك تسقط الأوامر والنواهي (٢) ويحظى الواصل بالأنوار القدسية في الحضرة الإلهية ، وهذا هو مقام الفحول من الأنبياء والحكماء .

(٣) وأعظم الملكات ملكة موت يفسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلاخا ، وإن لم يخل عن بقية علاقة مع البدن إلا أنه - مع كثرة وصول الأنوار السانحة

(١) الفناء عن الفناء كما يشير إليه في النلويحات .

(٢) رفع التكليف .

(٣) حكمة الإشراق ص ٥٧٧ . ويلاحظ أن هذا وصف لمقام الحق الذي سبقت الإشارة

إليه في النلويحات (مرصاد مرش) .

إليه ونوالى فيضها عليه مع شدة الشوق والعشق العقلى - يبرز إلى عالم النور وبصير معلقاً بالأنوار القاهرة ، ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة إلى جلال النور المحيط القيوم نور الأنوار كأنها شفاقة [لقلبة نور الأنوار] ، وبصير [النور الواصل فى هذا المقام] كأنه موضوع فى النور المحيط بالكل [وهو نور الأنوار] وهذا المقام عزيز جداً [ولهذا قل من يصل إليه من السلاك] حكاه أفلاطون عن نفسه وهرمس وكبار الحكماء ، كأنبأذ وقليس وفيثاغورس عن أنفسهم ، وهو ما حكاه صاحب هذه الشريعة (النبى محمد) ، وجماعة من المتسلخين عن النواصيت ؛ ولا تخلو الأدوار عن هذه الأمور ، وكل شىء عنده بمقدار ، وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ، ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات فلا يعترض على أساطين الحكمة ، فإن ذلك نقصاً وجمالاً وقصوراً ، ومن عبد الله على الإخلاص ، ومات عن الظلمات ، ورفض مشاعرها ، شاهد ما لا يشاهد غيره . . . وهذه الأنوار ما يشربه العز ينفع فى الأمور المتعلقة به . . . ومن قدر على تحريك قوى عز ومحبة تحكمت نفسه على الأشياء بحسب كل قوة فيما يناسبها لا غير .

هـ - هؤلاء الواصلون إلى مقام الحضرة الأحدية هم الكاملون (٢) فى العلم والعمل ، وهم الواصلون حقاً ، وهناك طوائف من السلاك تعتمدهم الهجم عن درك الغاية وهم المتوسطون فى العلم والعمل والعلم أو الكاملون فى أحدهما دون الآخر . وأما الناقصون فى العلم والعمل فهم أهل الشقاوة ، والزهاد من الكاملين فى العمل دون العلم وهم يصلون إلى عالم المثل المعلقة التى مظهرها بعض البرازخ العلوية أى الأجرام الفلسفية ، وقد يبقون فيها غلدين إذا لم يكن لهم استعداد للترقى إلى عالم النور المحض وإذا كان لهم هذا الاستعداد بقوا فيها زماناً حتى يرقوا ؛ وهذا الصنف من السلاك هم أصحاب السعادات الوهمية ، الذين يلتذون بما ورد فى الكتاب من تشبيهات

حسية ، ستتحقق لهم في عالم المثل المعلقة . وهذه النفوس ترتقى أولاً إلى عالم المثل النورية بعد تخلصها من عالم المثل المعلقة ، وترقى في هذا العالم من مرتبة إلى مرتبة حتى نصل إلى الفلك الأعلى منه ثم تنتقل إلى عالم النور المحض أى عالم العقل الخاص ، ثم تدرج فيه أبداً دون تغير ، لأن هذه العوالم منازل ومراحل إلى الله تعالى ويستحيل الوصول إلى الله دون قطع هذه المنازل .

ولا يقصد بالتخلص من نزعات الجسد في هذه المراحل ما يسمى بالموت ، بل قد تحدث السيطرة النفسية على الجسد في حالة الحياة ، وذلك في حالة تطهير النفس بالمجاهدة والعبادة ، وقد يحدث أن يفصل الجسد عن النفس بالموت دون أن تنطهر النفس ، وفي هذه الحالة تعود النفس إلى الحياة مرة أخرى لتتقمص جسداً آخر شبيهاً بالجسد الأول وذلك لكي يتم التطهير .

٦ - اتضح لنا من هذا العرض المجمع لموقف السهروردي الصوفي مقدار تأثره بمن سبقه من الصوفية مثل الحلاج وأبي طالب المكي ، ثم مبلغ عنايته وتدقيقه في تصوير مراسم الطريق الصوفي وإشادته بالإشراق دون النظر العقلي . وقد استمرت تقاليد هذه المدرسة الصوفية في العالم الإسلامي تحت اسم النوربخشية ، أى الذين يتعشقون النور .

ولكن الذى يجب أن نتدارسه هى العلاقة بين فلسفة السهروردي وتصوف . وهل يمكن التفرقة بينهما أم أنهما جانبان لحقيقة واحدة ، فتكون الفلسفة وجهة نظر مجردة تقوم على إدراك نظام عقلى معزول عن المشاعر الصوفية العميقة الدافقة أما التصوف بالمعنى الذى يفهمه السهروردي فهو وسيلة الفرد إلى إدراك الجوانب الآخر الحيوى من الحقيقة . ونستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقرأن الموقف الفلسفى يخضع إلى حد كبير للهدف الرئيسى للذهب وهو تربية النفس وتهذيبها حتى تصل إلى الحضرة الإلهية .

فمعالجة قضايا الفلسفة تؤدي إلى صفاء الذهن ونهى السالك لقطع مراحل الطريق الشاقة الوعرة . وقد أشار السهروردي على السالكين بضرورة تناول مذهب المشائين قبل الشروع في حكمة الإشراق .

وغاية السهروردي من تصوفه الوصول بالنفس إلى النورية التامة فتتاق الإشراق عن الأنوار الكاملة وتشرق هي على ماتحتها ، ولما كان الإشراق ينضمن المعرفة والإيجاد ، وهو غير النظر العقلي انضجت أهمية الطريق الصوفي في تشييد الوجود وإلقاء المعارف ، والإشراق لا يستطيع أن يُفَصِّل ما عاينه في عالم الأنوار وأن يشرحه للذين لم يشاهدوه فهو في حاجة إلى دراسة الفلسفة ليتعلم طريقة عرض ما عاينه وكذلك للدفاع عن موقفه .

ولا يمكن الفصل بين فلسفة السهروردي وتصوفه فهما متصلان أشد الاتصال كما يظهر ذلك في حكمة الإشراق .

الباب الخامس

النبوة والأحلام والتناسخ

الفصل الأول

نظريته في النبوة والأحلام

موضوع الرؤيا واتصاله بالنبوة ثم تفسير الرؤيا والتعبير عنها لا يرجع إلى العصر الإسلامي فحسب بل لقد شاع تفسير الأحلام والتنبؤ بالغيب عند الشرقيين عامة ، ثم تناوله فلاسفة اليونان وقد أورد القرآن نصوصا تؤيد قيام الوحي في أبسط صورته على المنامات الصادقة أى الرؤيا الصادقة (حلم إبراهيم) . ويعترف أهل الشرع بحقيقة الرؤيا في حالتى النوم واليقظة ، وأن نفس الإنسان تخرج عن البدن في حالة النوم فتشاهد العالم ، وترى الملوكوت على حسب صفاته . والفلاسفة كالفارابى وابن سينا يرون أن الحواس تعطل عن العمل عند النوم وتوجه النفس إلى ما وراء الحس فتتصل بالروح المحفوظ ، أو بالعقل الفعال ، فتدرك ما يختصها من مغيبيات ، وهذا إذا كانت الرؤيا جزئية لا يعوزها التعبير ، أما إذا كانت كلية ألبسها الحس المشترك ثوبا حسيا ، فالحس المشترك ، يعاونه الخيال ، هو الذى يترجم عن الرؤيا الصادقة (١) . ويرى الصوفية وأتباع

(١) يرى الفارابى أن النفس تتصل بالعقل الفعال لتطلع على المغيبيات ، ويكون الاتصال من طريق الخيلة في المنام ، وإذا قويت الخيلة كان الاتصال في حالة اليقظة كما هو الحال عند الأنبياء . أما ابن سينا فيرى أن المغيبيات منقوشة في لوح محفوظ بما في ذلك الماضى والحاضر والمستقبل ؛ والنفس إذا نشطت تخيلتها استطاعت قراءة هذا اللوح والاطلاع على المغيبيات في حالة النوم ، أما إذا قويت فإنها تطام عليها في حالة اليقظة وهذه مرتبة النبوة .

وحدة الوجود منهم على الخصوص أن اتصال العبد بالله لا يتم إلا بعد إفناء الحواس التي تعوق هذا الاتصال ، وحين يحصل هذا الإفناء يتحقق الوحي من الذات لنفسها ، فالحقيقة واحدة ، والوجود واحد فالوحي أو الرؤيا للنفس ليست شيئاً يهبط عليها من خارج ، بل من ذاتها أى من باطن النفس ، ما دمنا قد قررنا أن الوجود واحد ، وأن الله هو الوجود كله ، وأن النفس هي الله متى أصبحت شاعرة بذاتها .

أما المهروردي وأتباعه فهم يرون أن النفس آية من عالم المجردات والمعقولات ، فهي تستطيع إدراك المدركات المجردة التي تكون من جنسها ، وذلك إذا تخلصت من العوائق والشواغل البدنية ، فالإنسان إذا قلت شواغل حواسه الظاهرة ، إما بسبب النوم ، أو بسبب تعطلها لضعفها ، أو في حالة مجاهدته ورياضته للارتفاع بنفسه عن كدورات الحس ، فإنه قد يصل إلى الاطلاع على أمور غيبية (١) وذلك أن هذه المجاهدة وتلك الرياضة النفسية التي تخرج منها الإرادة قوية مسيطرة ، تعمل على رفع حجب الحس والضغط على قوى البدن ، وهذا فيما يختص بالعادين من الناس .

أما الأنبياء فإن لهم في النفس قوة أصلية أو فطرية ، وهذه القوة تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوى ، مع اشتغالهم بالبدن ، وذلك لأنهم يستطيعون اكتشاف العلم الغيبي في حالة اليقظة . والشرط الأول في النبوة أن يكون للنبي مأموراً من السماء بإصلاح النوع ، وتحصل له العلوم من غير تعلم بشرى ، بل بالاتصال بالعقل الفعال . والأنبياء قادرون على إحداث الزلازل والإنذار بالمغيبات ، وكذلك اختلاف ميول الناس واحتياجهم إلى قوانين تنظم حياتهم ، اقتضى وجود الشارع بينهم ولا بد من تخصصه بآيات تدل على أنه من عند ربه .
واعلم أن الشرط الأول في النبوة ، أن يكون مأموراً من السماء بإصلاح

النوع ... وما يتعلق برتبهم حصول العلوم أكثرها من غير تعلم بشرى ... وشدة الاتصال بالعقل الفعال ، وأيضاً طاعة هوى العالم لهم بما أرادوا من الزلازل والخسوف والتحريكات والتسكينات ... وأيضاً لهم الإنذار بالمقربات والأمور الجزئية الواقعة ، إما في الماضي أو في المستقبل ... والأول هو العمدة وغيره من الحفص الثلاثة قد تجتمع في إخوان التجريد ... (١) .

ومعنى ذلك أن الشرط الأول في صحة النبوة هو الأمر الإلهي ، ودليل هذا الأمر هو التخصص بمعجزات تدل عليه ، وهذه المعجزات سببها وجود قوة إلهية في نفس النبي تكون كأنها نفس العالم يطيعها العنصر طاعة بدنائها ، إذ أن العناصر تطيع المجردات ، فإذا زادت النفس في التجرد والتشبه بالمبادئ ازدادت قوة .
وفاظنك بنفس طربت باستهزاز علوى ، واستضاءت بنور ربها ؟ فحركت ما عجز عنه النوع ، وقد اتصلت على الأفق المبين (٢) ، ... بذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم آمين (٣) ، (٤) .

هذا ما يذكره في التلويحات ولكنه يلحق بالأنبياء قوة أصلية فطرية في نفوسهم (وذلك في الهياكل) . ويورد ابن تيمية ما أورده السهروردي من ضرورة النبوة للخلق ، وهو يذكر أن القوى التي يضيفها الفلاسفة للنبي هي :
(١) قدرة عقلية ينال بها العلم من غير تعلم . (٢) قوة خيالية يرى فيها الأمور الغيبية كما يراها النائم . (٣) قوة تؤثر في العالم .
ولما كانت هذه القوى توجد للخلق كثير ، لذلك كانت النبوة مكتسبة ، ولذلك أيضاً طلب كثيرون من الفلاسفة النبوة ، مثل السهروردي وابن سبعين ؛ وابن سينا وأتباعه يفضلون النبي على الولي والفيلسوف ، أما الفارابي فيفضل

(١) التلويحات للورد الرابع - التلويح الأول في النبوات ص ٩٥ .

(٢) سورة التكاوير آية ٢٣ (٣) سورة التكاوير آية ٢٠ ، ٢١

(٤) التلويحات ص ٩٧

الفيلسوف على النبي ، وابن عربى يفضل الولى على النبي ، فالولى يأخذ عليه عن العقل وكذلك الملك المكلف بالوحى يأخذ عليه عن العقل ، ولما كان النبي يأخذ عليه عن الملك لذلك كان أقل في المرتبة من الولى من حيث العلم ، (١) .

ويخطئ. ابن تيمية في هذا النص فيما ذكره عن السهروردي إذ أن الأخير ذكر أن للنبي قوة فطرية لا مكتسبة ، ثم أن السهروردي نفسه لم يعرف عنه أنه ادعى النبوة ، ولم يرد ذكر ادعائه النبوة في التهم التي ألصقها به أكثر أعدائه تهما عليه . وإذا فالنبي حائز على شرطين أمر إلهي ، وقوة فطرية في نفسه تمكنه من الاتصال بالعالم العلوي مع اشتغاله بالبدن .

أما غير الانبياء فقد تكون نفوسهم قوة مكتسبة كذلك الأبرار والأولياء الحاصلة لهم بالرياضات المختصة بهم . وهم يطلقون على المغيبات (٢) لأنه لاحجاب بين الأنوار الإسفهبذية الإنسانية ، وبين الأنوار الإسفهبذية الفلكية سوى شواغل الحس الظاهر والباطن ، فإذا تخلص النور الإسفهبدي تخلصت النفس إلى الأنوار الإسفهبذية للبرازخ العلوية ، واطلعت على النفوس التي في البرازخ العلوية للكائنات ، فإن هذه الأنوار المدبرة الفلكية عالمة بجزئيات الكائنات وحركاتها (٣) .

(١) راجع مجموعة الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٩٣ طبعة القاهرة ١٩١١

(٢) طريقة تلقى الأمر القبي :

إدراك المغيبات يكون على أقسام ١ - إما بالقراءة من أسطر مكتوبة . ٢ - أو بسماع صوت . ٣ - أو بمشاهدة صور الكائنات ، أو تخاطبهم صور حسنة ٤ - أو برون مثلاً معاقبة . والكاملون في المكنات العملية والعلمية يقدرون على إيجاد مثل قائم ، ويكون لها مظاهر في هذا العالم ولهم مقام خاص يسمى (كن) . راجع كذلك للطايعات ص ٤٩٤ - ٤٩٥ . ويمكن أيضاً مقارنة صور نزول الوحى على النبي (س) بالصورة التي يوردها السهروردي ، وهناك أوجه كثيرة للشبه .

(٣) حكمة الإشراق ص ٥٢٥ - مقالة خامسة فصل سادس .

ومعنى ذلك أن نفوس الكواكب بها نقوش الكائنات كلها ، وأن النفوس الإنسانية التى تصل إلى درجة تستطيع معها أن تطلع على حقائق الغيب وشئون المستقبل هى وحدها التى يمكن لها الاتصال بالعقول الفلسفية المدبرة .

تفسير المشاهدة :

ولكن ما طبيعة هذه المشاهدة ؟ وكيف يتأتى للنفس أن تحظى بهذه المعرفة وأن تدرك تلك الصور ؟ وجواب ذلك أن الصور التى تدركها النفس فى النوم أو اليقظة أو فيما بينهما أى فى الحالة التى يكون الإنسان فيها لا نأتما ولا يقظاً ، تدرك النفس هذه الصور إما لانصافها بعالم العقول الفلسفية المدبرة أو بغير هذا الطريق ، وإن كان ذلك عن طريق الاتصال بهذه العقول ، فإن هذه الصور إما أن تكون كلية أو جزئية ؛ ثم إما أن تنطوى هذه الصور سريعاً أى أن تتلاشى ، وإما أن تثبت . فإن ثبتت واستقرت وكانت كلية ، فإن المتخيلة ووظيفتها الحماكة ، تحاكى تلك المعانى الكلية المنطبعة فى النفس ، وتظهرها فى صور جزئية أى أن دور المتخيلة ينحصر فى تشخيص الصورة الكلية وجعلها جزئية ، ثم يأتى دور الخيال إذ أن هذه الصورة الجزئية الواردة من المتخيلة تنطبع فى الخيال وتنتقل بعد ذلك إلى الحس المشترك فتصير مشاهدة .

ويمكن أن نلخص هذه العملية فى أن النفس الإنسانية بانصافها بالنفوس الفلسفية تشاهد صوراً كلية ، فتنتطب هذه الصور إن كانت ثابتة فى المتخيلة التى تجعل منها صوراً جزئية تناسب الحس وتحيلها على الخيال فتنتطب فيه ، وتنتقل هذه الصور الجزئية من الخيال إلى الحس المشترك فتصبح وكأنها ماثلة للحس الخارجى ، فتتشاهد أى تدرك كما لو كانت موضوعاً للإدراك الحسى الخارجى ، ولكن ما هو الأساس الذى يقف به صدق أو كذب هذه الرؤيا أو الصور الكلية ؟ لا شك أن حكم المتخيلة أو الخيال أو الحس المشترك لا يصلح أن يكون أساساً صحيحاً يميز بين الصادق أو الكاذب من القضايا التى تعرض فى هذه العملية .

معيّار الصدق والكذب :

هناك ثلاث حالات يمكن أن نجعلها في حالتين : الحالة الأولى^(١) هي حالة صدق الرؤيا والثانية كذبها :

أولا - حالة صدق الرؤيا : (١) حالة التناسب اليقيني ، وفيها تكون الصورة الجزئية المشاهدة بعد العمليات السالفة شديدة الشبه والمناسبة بالمعنى الكلى الذى شاهدهه النفس منتقشا في عالم الأفلاك ، وفي هذه الحالة نرى أن الرؤيا تكون قوية غنية عن التعبير .

(ب) التناسب الظنى : وأما إذا كان هناك نوع

من المناسبة بين الكلى المرئى والصورة الجزئية المشاهدة ، أى عدم انطباق الصورة الكلية على الصورة الجزئية تماما ، كما إذا رأت النفس عدوا وحاكته المنخيلة بحبة أو ذنب ، أو رأت ملكا وحاكته بجبل عظيم . وفي هذه الحالة تكون الرؤيا صحيحة ولكنها تقتضى التأويل لإدراك حقيقة المناسبة بين الصور الخيالية والمعنى الأسمى .

ثانياً - حالة كذب الرؤيا : وهنا لا تكون هناك أى مناسبة بين المعانى الكلية وبين الصور الخيالية الجزئية ، فإن هذه الرؤيا تكون من قبيل أضغاث الأحلام .

وينطبق هذا في حالة المعنى الكلى ، أما إذا كانت الصورة المرئية في عالم الأفلاك جزئية ، فإن الحافظة تحفظها على حقيقتها ولا تتصرف فيها ،

ولا تحاول المتخيلة محاكاتها وتشبيهها بغيرها . وأما إذا تدخلت المتخيلة وعملت على تبديل ما رآه النفس بمثال ، ثم بدلت هذا المثال بمثال آخر إلى أن تستيقظ النفس ، فإن استطعنا استعادة الأصل بضرب من التخيل . كانت هذه رؤيا نفتقر إلى التعبير ، وإن كان غير ذلك فهي من قبيل أضغاث الأحلام .

ثالثاً - أسباب أحلام اليقظة والمنامات الكاذبة :

هذه الأحلام الكاذبة ما مصدرها ؟ وكيف نفس وجودها ؟ علمنا أن النفس تتلقى المغيبات في حالتها اليقظة والنوم . ففي الحالة الأولى إما أن تكون النفس قوية لا يشغلها الحس أو البدن عن الاتصال بالمبادئ ونفوس الأفلاك ، وتكون الخيلة قوية بحيث تقوى على تصوير المعنى ، وحينذاك يقع للنفس في اليقظة ما يقع للنائم في المنامات ، وقد يكون وحياً صريحاً لا يفترق إلى التأويل ، ومنه ما ليس صريحاً فيحتاج إلى التأويل ، أو يكون شبيهاً بالمنامات التي هي أضغاث أحلام إن أمعن المتخيلة في الانتقال والمحاكاة . وإما ألا تكون النفس قوية بل تكون منشغلة بالبدن ، مهتمة بمطالبه ومناماتها ، في هذه الحالة تسمى أحلام اليقظة ، وهي تحدث لدى ضعاف العقول ، وهي دائماً كاذبة .

وفي الحالة الثانية : أى في حالة النوم ترجع المنامات والأحلام الكاذبة إلى :

١ - انتقال ما يدركه الإنسان في حالة اليقظة من المحسوسات إلى الخيال وعند النوم ينتقل من الخيال إلى الحس المشترك ، أى أن موضوعات الإدراك الحسى في حالة اليقظة تنتقل إلى الخيال الذى ينقلها إلى الحس المشترك فيشاهدها النائم على أنها حلم ، وهي من قبيل أضغاث الأحلام وهي ناتجة من تأثرها بالحواس الظاهرة أثناء عملها في حالة اليقظة ، أى أن الإدراك الحسى لا ينهى أثره

بانتها. عملية الإدراك ذاتها بل تبقى الحواس متعلقة بالموضوع بعد غيابه .

٢ - أن المفكرة إذا ألقت صورة انتقلت تلك الصورة منها عند النوم إلى الخيال ، ثم منه إلى الحس المشترك ، وهذه الصور لا يناظرها شئ في الواقع ، كتأليف صورة بها رأس حصان وجسم إنسان .

٣ - تغير الأمزجة حسب حالات النفس ، وبذلك تتغير أفعال القوة المتخيلة بحسب تغير مزاج الروح الحاملة لها سواء غلب على المزاج الصفراوية أو البرودة أو السواد (١) .

٤ - وإذن فالرؤيا الصادقة تستند إلى أساس حقيقي وهي النقوش المرسومة في البرازخ العلوية ، والتي تتضمن الماضي والحاضر والمستقبل ، وحينما تنصل النفس بهذه البرازخ تطلع على الغيب ، ويتضمن هذا أن صور عالم الأفلاك لا بد وأن يتكرر حصولها في عالم الأعيان ، أو في عالمنا هذا حتى يصح القول بأن النبؤ بالمستقبل على هذا الأساس له سند عيني أو خارجي .

ويتبع هذا أن هذه الصور واجبة التحقق في عالم الأعيان ، أى واجبة التكرار على نسق وجودها في عالم الأفلاك ، وليس هذا التكرار بمعنى أن المعدوم يعاد بل بمعنى عود الشبيه ، مثل إعادة الفصول كل سنة ، وقد ذكر القدماء أن للعالم أدواراً لا متناهية قيمة كل منها ستة وثلاثون ألفاً وأربعمائة وخمسة وعشرون سنة . كل فترة من هذه تسمى دوراً إذا ما انتهى منها العالم انتقل إلى دور آخر وهكذا إلى ما لا نهاية .

ويذكر في المطارحات ، أن هذا المذهب للقدماء من البابليين والحكماء الخمروانيين [أى الفرس] والهند وجميع الأقدمين من مصريونان وغيرهما (٢) .

(١) راجع مقالة خامسة فصل خامس - حكمة الإشراف - ويؤيد هذا الرأي علماء النفس المحدثون - راجع « الأحلام » للدكتور توفيق الطويل ص ٧١ .
(٢) المطارحات ص ٤٩٣ .

وأن الحجلة على ذلك هكذا - كلما كان في الوجود شيء يعلم كل الكائنات المستقبلية على ترتيبها كالنفوس الفلسفية أو ينتقش فيه كذلك كالأجرام الفلسفية ، فتكرار كل ما يقع من الحوادث في الأعيان على الوجه المذكور واجب ولكن المقدم حق فالتالى حق . وما دامت الحوادث ستتكرر في الأعيان على ما سبق فعنى هذا أن كل ما هو مرتسم في عالم الأفلاك سيقع حتما في وقت ما في عالم الأعيان ، أى أن سلسلة الموجودات المترتبة متناهية ما دامت ستقع في وقت معين . وإن كان فيها نقوش غير متناهية لحوادث المستقبل مترتبة ، فإن كان كل واحد منها لا بد وأن يقع وقتا ما ، فبأى وقت ما يكون الكل قد وقع فيه فتتأهى السلسلة وقد فرضت غير متناهية وهو محال .

وهذا الوضع المثالى الذى يعرض لنا بصدد نظرية الأحلام والنبوة يفضى بنا إلى :

أولا - التسليم بعالم للمثل فيه صور للوجودات . ثانيا - أن هذا العالم متناه وما يصدر عنه متناه .

وقد أشرنا حين الكلام عن الأنوار العقلية إلى لانهاية الفيض ، وعدم توقف الأشعة الصادرة عن الأنوار ، وإلى أن هذه الأنوار العليا نفسها لامتناهية العدد ، أى أن المثل وما يصدر عنها لا تخضع للتحديد ، فكيف يجوز لنا أن نتكلم هنا عن عالم متناه وصدورات متناهية إلا أن يكون المراد باللاتماهى في الحالة الأولى الغنى المطلق والوفرة الزائدة ، دون أن طرق إلى اللاتماهى بالمعنى الفلسفى الدقيق .

الفصل الثاني

فى التناسخ

تعرضت الأديان القديمة لمشكلة التناسخ ، وآمن الهنود به إيماناً عميقاً سيطر على حياتهم الدينية والعقلية ، ورتبوا له طقوساً وأدواراً وتأثر به الفرس والمصريون القدماء ، وأهل بابل ؛ وعرف عن الفيثاغورية قبولها للتناسخ . ويرجع انتشار الاعتقاد بالتناسخ فى العالم اليونانى القديم إلى النزعة الأورفية التى كانت تمثل الجانب الخفى فى الحياة العقلية عند اليونانيين ، فمن سحر إلى تنجيم إلى تناسخ ؛ واختلط هذا الجانب الروحى بالتراث اليونانى وتكونت الثقافة الهيلينية من هذا الاختلاط ، وقد عمل العرفانيون على ذبوع الاعتقاد بالتناسخ فى حق انتشار الثقافة اليونانية لجاءت الأفلاطونية المحدثة وهى تؤمن بعقيدة التناسخ .

فما حقيقة هذه المشكلة ؟ يبدو أن فكرة الخطيئة الأولى كانت ذات تأثير بالغ الخطورة على التفكير الإنسانى ، فالإنسان الأول طرد من الجنة بعد إقترافه للخطيئة ؛ هذا الإنسان اعتبر كأنه موجود عقلى معض قبل ظهوره على وجه الأرض ، أما بعد الخطيئة فقد دنسه البدن ، أى أن اتصال النفس الإنسانية بالبدن هو ثمرة الخطيئة ، وأصبحت تصرفات النفس المتصلة بالبدن وسلوكها أميل إلى الشر لأن المحسوس أو المادى شر ، والشرور الإنسانية كلها مصدرها اتصال النفس بالبدن .

ولما كان البدن هو العنصر الشرير الذى يمسك بالنفس ويبعدها عن موطنها الأصيل وجب أن نحاول النفس التخلص منه لكي تعود نقية طاهرة .

كيف تتطهر النفس إذن من أرجاس البدن ؟ يجب أن تعاقب النفس وأن تمر بأدوار مختلفة ، تخرج بعدها خالصة من الشرور ، حتى تستطيع أن تصاحب الآلهة ؛

فقد تحمل في بدن حيوان أو نبات أو جماد ثم تنقل بعد ذلك إلى آخر حتى نخلص من شرورها فتحيا بين النفوس المجردة الواصلة إلى جوار نور الأنوار . أى أننا نقف أمام مشكلة استلزم منها طبيعة ترقى النفس لوصولها إلى مصدرها الأول .

هكذا فهم السهروردي التناسخ ، وكذلك عرض له في جميع كتبه إلا أنه كان قلما مترددا في تقرير موقف ثابت له ، فهو يعرض للتناسخ عند أصحاب المذاهب المختلفة ويذكر أن التناسخ على أنواع : من إنسان إلى حيوان أو من إنسان إلى نبات أو إلى جماد ، وقد يكون التناسخ عكسيا من الحيوان إلى الإنسان أو قد يكون في دائرة النوع الواحد ، فمن بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر أو من بدن فرس إلى بدن فرس آخر (١)

ثم يذكر أن الشرقيين من حكماء الفرس والهند والصين واليونان كانوا على هذا الرأي ، ولكن أرسطو عارض قضية التناسخ وهاجها مهاجمة عنيفة في نقده لأفلاطون والفيثاغورية وجاء الإسلاميون فأقرها كثرة منهم ودلوا على دعواهم بآيات قرآنية كقوله تعالى : د كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ، (٢) وقوله تعالى د وكلما أرادوا أن يخرجوا منها اعيدوا فيها ، (٣) وقوله تعالى د لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين ، (٤) . ثم يصل بعد عرض هذه الآراء المختلفة في التناسخ إلى القول بأنهم كلهم متفقون في ضرورة خلاص النفوس الطاهرة من ظلمات البدن د وصفى أكثر الحكماء إلى هذا ، إلا أن الجميع متفقون على ضرورة خلاص الأنوار المدبرة الطاهرة

(١) ويرى الدواني شارح هياكل النور ص ٦٣ (مخطوط) أن التناسخ ينقسم إلى نسخ (من إنسان إلى إنسان) ونسخ (من إنسان إلى حيوان) ونسخ (من إنسان إلى نبات) ونسخ (من إنسان إلى جماد) .

(٢) سورة الذاء آية ٥٩ (٣) سورة السجدة آية ٢٠ (٤) سورة النين آية ٤ - •

إلى عالم النور دون النقل ؛ لأنه إنما كان للتطهير وقد حصل ، (١) .

ثم يعود فيعرض رأيه ولكن في غير وضوح قائلا ، ونحن نذكر بعد هذا ما يقتضيه ذوق حكمة الإشراف ، واعلم أن النور المجرد لا يتصور عليه العدم بعد فناء صيغته ، فإن النور المجرد لا يقتضى عدم نفسه وإلا ما وجد ، ولا يبطله موجبه وهو النور القاهر فإنه لا يتغير ، ثم الشيء كيف يبطل لازم ذاته بذاته ، ثم أن النور كيف يبطل شعاعه وضوءه بنفسه مع وجوبه ، ودوامه بدوامه ؟ والأنوار المجردة ليس بينها مزاحمة على محل أو مكان لتقدسها عنهما وليست حالة في الغواصق ليشترط فيها وليس مبدأ المدبرات هنا بتغير ، فلا تكون هي كتهلقات حصلت من أحوال المدبر وحده ، أو مع غيره كالصقاليات فإنها مشروطة بشهود الحس الباصر ، ونسبة غير النفس الفاعلية إلى مالها كالمحل ، كالنفوس كانت منه . فإذا بطل حال المبدء بطلت ، فالنور المجرد موجبه دائم فيديم وموت البرزخ إنما هو بطلان مزاجه . ، (٢)

والذي يريد أن يعرضه في هذا النص ، تأكيد عدم فناء النور المجرد بعد فناء الجسد ، وذلك لأن وجوده يستند إلى ضرورة وجوده ، ثم شيء آخر وهو أن تطهير النفس لا يقتضى النقل أى انتقال الجسد مع النفس إذ الجسد يتلاشى ، أما النفس فإنها تخضع لطريق به مراتب حسب درجة تطهرها في حياتها مع الجسد .

لنتساءل بعد هذا عن مصير النفس بعد المفارقة ؟ هل تلحق النفس مباشرة بعالم العقول لتحييا مع الأنوار ؟ أم أنها تمر على أدرار مختلفة تتطهر فيها بما فارقتها من شر في حياتها مع الجسد ؟ .

(١) حكمة الإشراف - القسم الثاني - المقالة الخامسة - الفصل الأول في التناسخ فقرة ٢٣٥

ص ٢٢٢ طبعة باريس .

(٢) صدر السابق فقرة ٢٣٥ - ٢٣٦

يجب علينا أن نعرف أولاً درجة النفس ومبلغها من التطهر . و قالنفس
لما أن تكون كاملة في الحكمتين العملية والعلمية ، أو متوسطة فيهما ، أو كاملة
في العملية دون العلمية ، أو في العلمية دون العملية أو ناقصة فيهما . والضرب الأول
من النفوس هو الكامل في السعادة . وأما الثاني والثالث والرابع فن المتوسطين
في السعادة ، وأما الخامس فهو من أصحاب الشقاوة الكاملة .

وطريق خلاص النفوس وتطهرها من آثار الجسد يتعلق بهذه المراتب
تعلقاً أساسياً ، إذ أن هؤلاء الكاملين الذين مارسوا الحكمتين العملية والعلمية
يصلون إلى عالم الأنوار المجردة ما هؤلاء المتوسطين في مرتبة العلم أنهم
يرتقون إلى عالم المثل المعلقة ، ولا يجب أن نخلط بين هذه المثل والمثل الأفلاطونية .
والمعلقة قسيان : ظلمانية الأشقياء ومستنيرة للسعداء . وفي المثل المعلقة (١) تبقى
نفوس الذين حق عليهم العذاب والذين كتب عليهم نسخ أبدانهم ؛ هذا إن صحت
قضية التناسخ .

هذا ما يذكره في حكمة الإشراق وهو إذن لا يقبل أو يرفض التناسخ
مع أنه في كتبه الأخرى مثل التلويحات واللبحات والمطارحات يهاجم التناسخ
هجوماً عنيفاً ويهدم دعاوى القائلين به من الهند والفرس واليونان .

فقد جاء في التلويحات ، أن البدن إذا حصل له مزاج استحق به من الواهب
نفساً فإذا قارنته النفس المستنسخة فيحصل لحيوان واحد نفسان ، ولا يعلم
الإنسان لبدنه إلا نفساً واحدة لا غير ، (٢) .

وهو يردد الحجة نفسها في المطارحات (٣) ويقرر امتناع حلول نفسين
في بدن واحد .

(١) راجع لفقرة السادسة من الفصل السادس ، الباب الثاني ، القسم الثاني من هذا البحث

(٢) التلويحات ص ٨١

(٣) المطارحات ص ٤٩٩ - ٥٠٠

وكذلك في اللغات حيث يذكر التناسخ محال ، فإن النفس لو انتقل تصرفها إلى جرم عنصري كان لصلاح مزاجه لتصرف النفس ، وإلا ما فارت هيكلمها فيستحق المزاج لنفس ، نفيض عليه من العقل الفعال ، فكأن للحيوان الواحد نفسين : المستنسخة ، والغابضة ، وهذا محال ، (١) .

وبلاحظ أن هذه الحجة هي نفسها التي يوردها ابن سينا (٢) . فإذا فرضنا نفسا تناسختها أبدان ، وكل بدن فإنه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا .

وفي هياكل (٣) النور نجد السروردي يقف موقفا وسطا هو أقرب إلى القبول المستر لفكرة التناسخ فهو يقول : « فالنفس ما دامت مشغلة بهذا البدن لا تتألم بالردائل ولا تلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة ، فإذا فارت تعذب نفوس الأشقياء بالجهل والهيئة الرديئة الظالمية ، والشوق إلى عالم الحس ، سلبت قواهم ، لا عين باصرة ولا أذن سامعة ، ينقطع عنها ضوء عالم الحس ولا يصل إليها نور القدس ، حيارى في الظلمات فانقطع عنها النور » .

وهذا الوصف لمصير النفس بعد المفارقة وإن كان لا يشير صراحة إلى المثل المعلقة أو إلى التناسخ إلا أننا نستشف منه ميلا إلى التسليم بتعذيب الأشقياء وهذا لا يتم إلا في عالم المثل المعلقة كما ذكر في حكمة الإشراق ، ثم كيف يكون التعذيب ؟ ما هي الصور التي يتخذها ؟

ربما كان التناسخ يفسر ذلك وربما قصد التعذيب الديني في النار الحسية - وموضعها المثل المعلقة - على ما أورده النصوص الدينية . على أنه ربما أراد

(١) اللغات ، الصفحة الثانية من المورد الخامس من ما بعد الطبيعة - مخطوط .

(٢) النجاة لابن سينا ص ١٨٩

(٣) هياكل النور - المجلد السادس

بهذا النص تمهيدا لمرض قضية التناسخ في حكمة الإشراق حيث يقف موقفا قلقا كما أشرنا قاتلا ، سواء أكان النقل أى التناسخ حقا أو باطلا فإن الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة ، . ومعنى هذا أنه يتخذ موقف الشاك المتحير الذى لا يدري أى رأى يقبل . وأكبر الظن أن الذى دفعه إلى اتخاذ هذا الموقف الجديد بصدد قضية التناسخ عاملان .

أولهما عقلى وثانيهما نقلى ؛ أما الدافع العقلى فهو ضرورة تقرير طريق للخلاص يكون عاما للسعداء والأشقياء ، وكيف يستطيع الأشقياء الذين تردت نفوسهم في الشرور وانغمسوا في الظلمات ، كيف يستطيع هؤلاء أن يتطهروا ؟ إنهم لن يستطيعوا التحرر من آثار الجسد وشروره بقوتهم الذاتية لغلبة الحس ونوازع على النفس وقواها الفاضلة ، فيجب إذن أن يهبطوا إلى المستوى الذى هبطت إليه النفس تحت تأثير البدن ، ثم تتدرج النفس في الترقى بذاتها مع أبدان النفوس الأدنى منها (نبات وحيوان) حتى تطهر وتسلمك سبيل السعداء ، هذا هو التبرير العقلى لقبوله فكرة التناسخ .

أما الدافع النقلى فهو أن السهروردي واقع تحت تأثير التراث الهليني المتأثر بالفكر الشرقى القديم الذى يتضمن حكمة الفرس واليونان والبابليين والمصريين القدماء ، وهؤلاء كلهم يقبلون التناسخ على أنه مرحلة تطهير لازمة لخلاص النفوس من آثار عالم المادة والظلمات .

مصادر البحث

المصادر العربية

- ابن أبي جمهور : المجلى
ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء
ابن نعيمه : مجموعة الفتاوى ، ج ٥ ، ص ٩٣ ، القاهرة
سنة ١٩١١ م
ابن حزم : الفصل
ابن خلكان : وفيات الأعيان
ابن سينا : النجاة ، الإشارات ، حى بن يقظان ، مقامات
العارفين
ابن شداد : سيرة صلاح الدين
ابن الصباح : درة الأسرار
ابن عربى : فصوص الحىكم ، الفتوحات المكية
ابن العماد : شذرات الذهب
ابن الملقن : العقد المذهب
ابن ميمون : دلالة الحائرين
ابن النديم : الفهرست
أبو بكر : طبقات الشافعية (المصنف متوفى سنة ١٠١٤ هـ)
أبو حبيب بن أبى بكر بن جعفر : طبقات الفقهاء والعباد والزهاد - مخطوط -
تاريخ ٧١٦٢ ح دار الكتب بالقاهرة
أبوريان : نظرية الإمامة بين الباطنية والسمورردى ،
مجلة الثقافة
: هياكل النور

أبو شامة المقدسى	: الروضتين
أبو طالب المكي	: قوت القلوب
أبو الفرج الإصفهاني	: الأغاني
إخوان الصفا	: رسائل إخوان الصفا
الأشعري	: مقالات
البيروني	: تحقيق ما للهند من مقولة
توفيق الطويل (الدكتور)	: الأحلام
التونسي	: قوانين حكمة الإشراف إلى كل الصوفية
	: بجميع الآفاق
الجيلي	: الإنسان الكامل
الجرجاني	: التعريفات
حاجي خليفة	: كشف الظنون - طبعة فلوجل
دونالدسون	: عقيدة الشيعة
ديبور	: تاريخ الفلسفة في الإسلام
ديتريش	: أنولوجيا أرسططاليس
الرازي	: مقالات نشرها بول كراوس
ريتر	: نقديسات الشيخ الشهير (مخطوط)
سبط بن الجوزي	: مرآة الزمان
الدراج	: اللمع
الشهرزوري	: تواريخ الحكماء - نزهة الأرواح وروضة
	: الأفراح
الشهرستاني	: الملل والنحل
الشيرازي (صدر الدين)	: الاسفار الأربعة

عبد الرحمن بدوى	: الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى
المطار	: تذكرة الأولياء
الغزالى	: مشكاة الأنوار
القزوينى	: آثار البلاد
القشبرى	: الرسالة القشبرية
قصاب باشى زاده	: رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المتعلقة
، ، ،	(مخطوط ٥٩ م جامع ، دار الكتب بالقاهرة)
	: رسالة فى أحوال الإشرافيين (مخطوط ٥٩ م
	بح : دار الكتب بالقاهرة)
القفطى	: أخبار الحكماء
المسعودى	: الإشراف والتنبيه
المقرئى	: الخطوط
ملاصدرا	: شرح الهداية ، طهران
الملطى	: التنبيه
النهائى	: جامع كرامات الأولياء
نللىنو	: التراث اليونانى (مقالة عن الحكمة الشرقية ،
	ترجمها بدوى)
النوبختى	: فرق الشيعة
الهجوبرى	: كشف الحجب
ياقوت	: معجم الأدباء
اليافعى	: مرآة الجنان - ج ٣
يوسف كرم	: تاريخ الفلسفة اليونانية
، ،	: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط
المؤلف مجهول	: المثل العقلية الأفلاطونية

المصادر الأجنبية

- Affifi : The Mystical philosophy of Mohy El-Din Ibn Arabi .
- Ahlwardt : Arab. Schrief, in Berlin.
- Amari : Ibn Sabéen, Journal Asiatique Tome I, 1853, p. 240 - 275.
- Armstrong : The structure of the Intelligible universe in Plotinus.
- Asin, P. : Abenmassara, E. I.
- Berg, van den : Suhrawardi E I.
- Berkley : Theory of Vision.
- Bouchetti : La philosophie du Manichéisme, Dict. des Sciences Phil. p. 1033.
- Bradley : Appearance and Reality.
- Brehier E. : La vie de Plotin.
Histoire de la philosophie, T. I Plotin.
- Brocklman : Geschichte der arabischen Literatur.
- Browne : Literary History of Persia.
- Cahen, Olaude : Bulletin d'Études Orientales, Inst. Français de Damas.
- Casartelly : La philosophie Religieuse du Mazdeïsme.
- Corbin : Recherches Philosophiques, 1933.
Suhrawardi d'Alep.
- Corbin et P. Kraus : Le bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique, Juillet - Sept. 1935.

- Corbin et P. Kraus : Suhra. d'Alep (Publication de la Société des Études Iraniennes n. 19, Paris 1939).
- : Opéra Metaphysica et Mystica, Volumen Primum.
- : Revue Hermes, 3eme série III, 1939
Epître de la modulation du Simorgh
et Epître de la langue des fourmis
- Cumont : Recherches sur le manichéisme.
- Darmesteter, J. : Tr. Zend Avesta, Paris 1892.
- Dies, Auguste : Platon.
- Donaldson : Shiism.
- Drower : Mandaeans of Iraq and Iran.
- E. I., E. R. E., E. B. : Avesta Dualism (Persian)
Zoroaster, Manicheans, Mazdakites
- Erdman : History of Philosophy, vol. I P. 33
- E. R. E. : Gnosticism, Hermes.
- Gilson : Les sources greco - romaines de l'Augustinisme Avicennisant, Archives doctrinales.
- Gobineau : La Philosophie et les Religions dans l'Asie Centrale, Vol. I.
- Horten : Ishrakyoum E. I.
- Ing : Enneads, Tr.
- Ing : The Philosophy of Plotinus.
- Iqbal : Development of Metaphysics in Persia.
- Jackson : Zoroastrian Studies, New York, 1928.
- Jurgi : Illumination in Islamic Mysticism.
- Khattak Spies : Three Treaties on Mysticism.

- Kraus Paul : Les Controverses de Fakhr al Din al Razi, Bulletin de l'Institut d'Egypte.
- . ۱۹۴ — سنة ۱۹۳۷ — ص ۱۹۵
- Lewis, Bernard : Origin of Isma'ilism.
- Madkour, : La place d'Alfarabi.
- Malebranche : La Recherche de la Vérité.
- Marquette, Jack de : An Introduction to Comparative Mysticism.
- Massignon : La passion d'Al-Hallag.
- : Recueils de Textes inédits.
- : Karmites, E. I.
- Nicholson : Studies in Islamic Mysticism.
- Nyberg : Cosmologie mazdéenne, Journal Asiatique.
- Plessner : Suhraward (E. I.)
- Ritter : Der Islam, 1937.
- Ross : Aristotle.
- Shirazi (Sadr El-Din), E. I.
- Siegel, Alfred von : Der Islam, p. 292.
- Smith, M. : History of Mysticism in the Middle East.
- Sykes : History of Persia.
- Underhill : Mysticism.
- Vaux, Carra de : Avicenne.
- : La Philosophie Illuminative chez Suhr. d'Alep, Journal Asiatique, 1902
- Whittaker : Neoplatonism.
- Zeller : History of Greek Philosophy.

استدراك

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٢	٢	الجبلى	الجبلى
١٤	١١	د	د
٤٠	١٩	نصوص	فصوص
٤١	هامش ١	Démon	Démon
٦٤	٩	نمائية	ثنائية
٦٥	١٠	جوردیان	جوردیان
٦٦	٢	ونمیز	ونمیز
٦٧	١٥	نما يؤيد معه	نما يؤيد
٦٩	هامش ٢	نصوص	فصوص
٧٤	١٦	أرسطوا	أرسطو
٨٤	٤	الردبى	الروبنى
٩٢	٨	وجهه	وجه
١٠٠	١	ليجروها	ليجروها
١٠٠	بالحامش ١ ص ٩٩ من طبعة فورجيه	ص ١٩٩	ص ١٩٩
١٠٦	١	يضيف فى	يضيف إلى
١١١	هامش	Sahrawardi	Suhrawardi
١١٦	١٠	نقيض النور	نقيضاً للنور
١١٧	٥	من كذلك يطلق إلى غاسق	وكذلك يسمى العرض الظلماني ، هيئة ظلمانية ، (١) والجوهر المظلم ، جوهر غاسقاً ، استضاءته
١١٧	٧	استضاءته	استضاءته

الصفحة	السطر	خطأ	صواب
١١٧	١٠	لا يؤثر النور لازمه أو فارقة	- لازمه أو فارقة -
١١٨		يمكن التمييز لا عن طريق	يمكن التمييز بينها لا عن طريق
١٢٠	١ إلى ٣		ترفع العبارة من : أى أن الاختلاف في الحكم إلى وهو مقولة تنطبق على المادى
١٢٠	هامش ١	يجمع	بجميع
١٣٠	١	ينظر	ننظر
١٣٠	٣	نفس	نفى
١٣٣	١٥	باللازم و (الأشياء)	اللازم (الأشياء)
١٤٠	٣	آخر	آخر
١٤١	الهامش	القيوم	القيوم
١٤٣	٣	بدوام البناء بعد تشييد البناء له	بدوام البناء بعد تشييد البناء له
١٤٤	٧	نحت	ثمت
١٤٦	١٥	ملا بد	فلا بد
١٥٠	٢	استفندار مذ	استفندرام مذ
١٥٤	١٢	الأفراد المدبرة	الأنوار المدبرة
١٧١	١٩	تعلم	نعلم
٢٠٥		بالهامشين حكمة إشرافية	حكمة الإشراف
٢١٦	الهامش ٣٥٢		٣٥٣

فهرس

القسم الأول : السهروردى ، عصره ، مدرسته ، مصادر مذهبه

الباب الأول : حياة السهروردى وكتبه وعصره

٩	الفصل الأول - نشأة السهروردى
٣٤	الفصل الثانى - المدرسة الإشرافية
٤٣	الفصل الثالث - التحقيق النقدى لثبوت كتبه
٥٢	الفصل الرابع - تصنيف كتبه
	الباب الثانى : المدرسة الإشرافية - دراسة نقدية للمصادر والأصول
٥٨	الفصل الأول - مدلول الإشراف
٦٤	الفصل الثانى - التراث الشرقى
٧٢	الفصل الثالث - التراث اليونانى
٨٣	الفصل الرابع - التراث اليونانى (تابع) [الباطنية والغزالي وابن سينا]
١٠٢	الفصل الخامس - تعريف ببعض كتبه

القسم الثانى : ميثافيزيقا الإشراف

الباب الأول : الله نور الأنوار

١١٢	الفصل الأول - طبيعة النور
١٢١	الفصل الثانى - الله نور الأنوار

الباب الثانى : البناء النوراني

١٣٥	الفصل الأول - مبادئ إشرافية
١٤٦	الفصل الثانى - الفيض وترتيب الموجودات
١٥٣	الفصل الثالث - الكثير والواحد

١٥٨	الفصل الرابع - نظرية العقول العشرة
١٧٥	الفصل الخامس - عالم النور (نظرية الأنوار العقلية)
١٨٧	الفصل السادس - المثل النورية في مذهب السهروردي

الباب الثالث : في المادة

٢٠٩	الفصل الأول - المادة والأجسام
٢١٧	الفصل الثاني - الصورة والهيولى
٢٢٥	الفصل الثالث - في أحكام البرازخ
٢٣٢	الفصل الرابع - تقسيم البرازخ وهيئاتها
٢٣٨	الفصل الخامس - الزمان والحركة

الباب الرابع : في النفس وخلاصها

٢٥٠	الفصل الأول - النفس والبدن ، مشكلة الخلاص
٢٦٣	الفصل الثاني - المعرفة
٢٧٠	الفصل الثالث - الإدراك الحسى
٢٧٩	الفصل الرابع - الإدراك العقلى
٢٩٠	الفصل الخامس - مشكلة الخلاص تابع (العمل أحوال السالكين)

الباب الخامس : النبوة والأحلام والتناسخ

٣٠٤	الفصل الأول - نظريته في النبوة والأحلام
٣١٣	الفصل الثاني - في التناسخ
٣١٩	مراجع البحث : أولاً - المصادر العربية
	ثانياً - المصادر الأجنبية

٣٢٥	استدراك
-----	-------------------

سلسلة في الدراسات الفلسفية والأخلاقية

يشرف على إصدارها الدكتور محمود قاسم أستاذ الفلسفة بجامعة القاهرة

أسماء الكتب التي ظهرت في هذه السلسلة :

- ١ — المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالي ، مع مقدمة مستفيضة في سطق التصوف (الطبعة الثانية : مزبدة ومنقحة) —
للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٢ — فلسفة ابن طفیل ورسالة دحي بن يقظان ، للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٣ — الفيلاسوف المفترى عليه ، ابن رشد ، . . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٤ — التصوف عند ابن سبنا للأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٥ — التفكیر الفلسفي فی الإسلام الأستاذ الدكتور عبد الحلیم محمود
- ٦ — مناهج الأدلة فی عقائد أهل الملة لابن رشد مع مقدمة فی نقد مدارس علم الكلام للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٧ — جمال الدين الأفغانی وحياته وفلسفته . . . للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٨ — الإسلام بين أمسه وغده للأستاذ الدكتور محمود قاسم
- ٩ — كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني : القسم الأول —
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١٠ — كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني : القسم الثاني —
تخريج الأستاذ محمد بن فتح الله بدران
- ١١ — أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي
الدكتور محمد علي أبو ريان